MASTER NEGATIVE
NO. 93-81426-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

MUGNIER, RENE

TITLE:

LA THEORIE DU PREMIER MOTEUR DE...

PLACE:

PARIS

DATE:

1930

Master Negative #
93-81426-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88Ar51
DM5 Mugnier, René,
La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne; thèse... par René Mugnier... Paris, Vrin, 1930.
232 p. 26 cm.

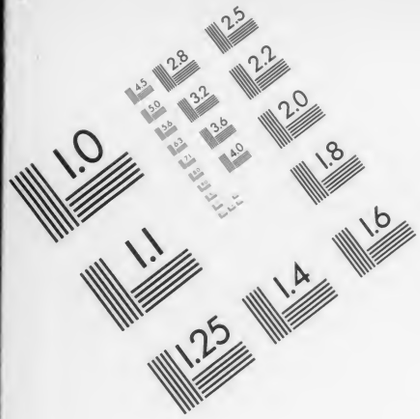
"Index bibliographique", p.[218]-222.
Thesis, Clermont, 1930.

81758

Restrictions on Use:

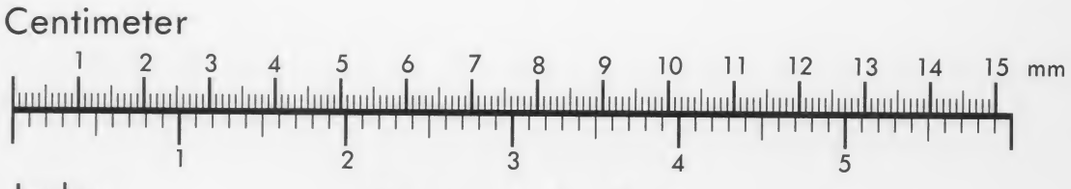
TECHNICAL MICROFORM DATA

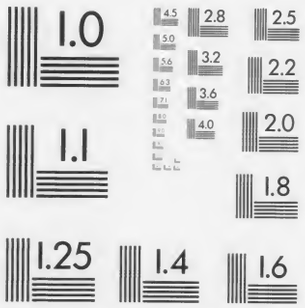
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO:
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/19/93 INITIALS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

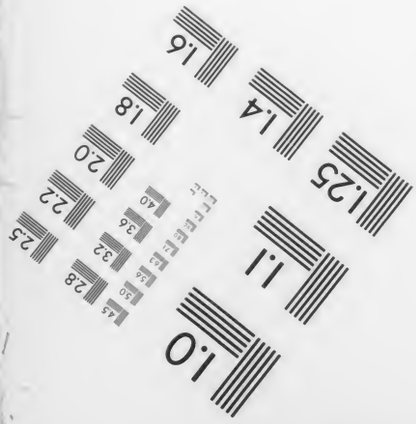


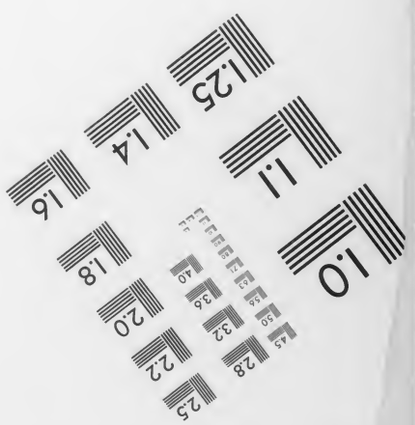
AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

LA THÉORIE DU PREMIER MOTEUR

ET

L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE ARISTOTÉLICIENNE

LA THÉORIE DU PREMIER MOTEUR

ET

L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE ARISTOTÉLICIENNE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE CLERMONT-FERRAND

PAR

RENÉ MUGNIER

DIPLÔMÉ D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE PHILOSOPHIE

UNIVERSITY

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)

—

1930

Tous droits réservés.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

A MES PARENTS

LA THÉORIE DU PREMIER MOTEUR

ET

L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE ARISTOTÉLICIENNE

INTRODUCTION

Longtemps on s'est représenté un Aristote s'élevant d'emblée à la conception de son propre système et composant tous ses ouvrages pour préciser et développer des théories admises une fois pour toutes. L'enseignement du Stagirite, enseignement dogmatique, différent de celui de Platon, a grandement contribué à nous montrer le système aristotélicien sous un tel jour. On sait qu'Aristote suivait ordinairement dans ses leçons un plan rigoureux « les expressions dont se servent Cicéron, Aulu-Gelle, Diogène, écrit Hamelin, impliquent la continuité de son discours et, en outre, Aristoxène dit formellement qu'Aristote indiquait le sujet et traçait le plan de sa leçon avant de développer les points de détail » (*Système d'Aristote*, p. 11) ; un tel mode d'exposition a pu facilement faire croire que la pensée aristotélicienne était le plus souvent explicitement exprimée et à l'abri d'une évolution importante.

Mais la philosophie aristotélicienne a été interprétée dans des sens très divers : la scolastique l'a réduite à un théisme, Averroès et les Arabes, à un panthéisme ; la théorie du νοῦς a soulevé de nombreuses controverses. Il y a plus : nous trouvons dans le système d'Aristote des affirmations qui, sans l'hypothèse d'une évolution dans la pensée du Philosophe, constituent de réelles contradictions : c'est ainsi que nous nous trouvons en présence

à la fois d'un Premier Moteur unique et d'une multiplicité de moteurs immobiles (*Métaph.* Λ, 8), de sorte que nous sommes réduits à cette alternative : ou bien Aristote s'est contredit, ou bien il a évolué (1).

Un autre fait doit nous mettre en défiance contre la conception d'un Aristote immuable :

On a disposé les *Ennéades* de Plotin d'après un certain ordre sans s'inquiéter de savoir s'il y avait une évolution dans la pensée plotinienne. Or, Porphyre, dans son *histoire de Plotin*, nous présente les *Ennéades* dans un ordre autre et tel qu'une évolution s'impose. Nous pouvons dès lors nous demander s'il n'en est pas ainsi pour Aristote ; sans doute pour celui-ci, nous ne possédons pas de témoignages historiques nous renseignant sur l'ordre d'apparition des principaux écrits, mais Alexandre d'Aphrodise ou Simplicius ou un autre interprète autorisé devait certainement connaître cet ordre et l'avait peut-être révélé à leurs contemporains dans des ouvrages perdus aujourd'hui. Pourquoi dès lors ne pas chercher, par d'habiles conjectures, à le reconstituer ?

Et puis, ne serait-il pas étonnant qu'un homme, ayant philosophé durant un très grand nombre d'années et abordé des problèmes très difficiles et fort complexes, n'ait jamais varié dans ses opinions ? Aristote n'a-t-il pas écrit lui-même que l'activité de l'intelligence est essentiellement vitale, donc, évolutive ?

Aussi, depuis un certain temps, surtout à la suite de travaux allemands, on commence à admettre l'existence d'une évolution dans le système aristotélicien ; dans son ouvrage *Aristoteles*, W. Jaeger s'est efforcé de tracer les grandes lignes de cette évolution ; selon ce grand critique, en mettant à part les tout premiers écrits du Philosophe d'inspiration nettement platonicienne, il conviendrait de disposer les ouvrages d'Aristote de la manière suivante : *De coelo* et *de animalium motione*, les livres I, II, III, IV, V et VI de la *Physique* ainsi que les livres A, B, Γ, E, K, M... de la *Métaphysique*, la *Morale à Eudème*, *Physique* VIII et les premiers chapitres du livre Λ de la *Métaphysique*, *l'Éthique à Nicomaque*, *Métaphysique* Λ (8).

(1) Cf. M.-J. Lagrange, *Revue Thomiste*, t. IX (1926).

Il est certain qu'au début Aristote a dû platoniser dans une certaine mesure : c'est à cette période de jeunesse relativement platonisante qu'il faut rattacher un certain nombre de dialogues : nous leur consacrons le chapitre premier.

Mais devenu pleinement lui-même, le Philosophe s'est-il prononcé pour un théisme ou une doctrine de transcendance divine, comme le soutiennent Simplicius et Saint Thomas d'Aquin, par exemple, ou, au contraire, pour un panthéisme ou, plus exactement, pour une doctrine d'immanence divine (1), comme le veulent les Arabes et en particulier Averroès ? En d'autres termes, le Premier Moteur est-il extérieur au monde ou bien, a-t-il un corps ? Tel est le problème que nous nous proposons de résoudre pour établir les grandes étapes de l'évolution de la pensée aristotélicienne. Comme on le voit, nous restreignons notre étude à la théorie du Premier Moteur.

Il est évident que le théisme et l'immanentisme ne sauraient être explicites, car, s'ils l'étaient, on n'en discuterait pas ; mais « implicitement » peut s'entendre de deux manières : une doctrine est implicite en tant que virtuellement contenue dans les principes et en tant que virtuellement impliquée par les thèses, c'est-à-dire, par certains textes. Et à supposer, remarquons-le bien, qu'une doctrine soit contenue virtuellement dans les principes, il se pourrait qu'elle ne soit pas impliquée par les thèses. Un auteur, en effet, formule parfois des thèses en désaccord avec ses

(1) Pour caractériser la philosophie aristotélicienne, le mot « panthéisme » pourrait choquer à juste titre, car il est tout moderne : c'est Fay, adversaire de John Toland (1670-1722), qui l'a employé pour la première fois vers 1709 dans sa *Defensio religionis* ; d'ordinaire, on se sert de ce mot pour désigner des systèmes modernes, comme le sont ceux d'un Fichte ou d'un Hegel ; c'est pourquoi, quand nous parlons d'un panthéisme aristotélicien, on pourrait s'imaginer, au premier abord que nous voyons en Aristote un ancêtre des panthéistes allemands. Or, il n'en est rien, et il importe de dissiper, dès le début, toute confusion. Par panthéisme aristotélicien nous entendons simplement une doctrine *d'immanence divine*, d'après laquelle, loin d'être transcendant, c'est-à-dire, extérieur au monde, comme le proclame la thèse classique, le Premier Moteur serait immanent à l'Univers, c'est-à-dire, *aurait un corps*, du moins d'une certaine manière.

Dans la suite, nous emploierons le mot « immanentisme ».

principes, parce qu'il n'a pas vu toute la richesse de ces derniers, toute leur importance, et surtout toutes les conséquences qu'ils entraînent ; un de ses principes a telle conséquence logique, mais celle-ci lui échappe.

Dès lors il ne suffit pas de nous demander si les principes aristotéliciens contiennent implicitement le théisme ou l'immanentisme, il faut de plus considérer les thèses ou les textes et voir s'ils s'accordent ou non avec les principes. C'est pourquoi deux études s'imposent à nous : la première qui est une question de droit : c'est l'étude des principes aristotéliciens ; la seconde qui est une question de faits : c'est l'étude des textes. Elles feront l'objet du chapitre second : il nous sera ensuite possible, dans le chapitre troisième, de montrer en quoi consiste le système d'Aristote, théiste ou immanentiste, c'est-à-dire, d'en faire l'exposé.

Ainsi nous suivons l'ordre de la recherche ; pour savoir si le système aristotélicien se réduit à un immanentisme, il faut évidemment savoir en quoi pourrait consister pareil immanentisme, mais il n'est pas nécessaire de le définir tout d'abord d'une manière très précise ; il suffit de s'en faire une idée plus ou moins superficielle, admise par tous et que l'examen des principes et des textes précisera de plus en plus ; il suffit, en d'autres termes, de se donner un point de départ.

Mais Aristote a-t-il toujours admis un seul Premier Moteur, que celui-ci soit transcendant ou immanent ? A cette question W. Jaeger répond par la négative : pour lui, vers la fin de sa vie, le Philosophe aurait postulé l'existence de plusieurs moteurs immobiles. Ce serait là la dernière étape de l'évolution de la pensée aristotélicienne, mais cette étape existe-t-elle, et faut-il donner raison à W. Jaeger ? C'est ce que nous nous demanderons dans le quatrième chapitre.

CHAPITRE PREMIER

La période de jeunesse relativement platonisante.

La période de jeunesse comprend surtout un certain nombre de dialogues où l'influence platonicienne est manifeste.

L'authenticité de quelques dialogues est regardée à juste titre comme assez douteuse : par exemple, le Γρύλλος ἢ περὶ ῥητορικῆς, le Σοφιστής, le Συμπόσιον, le Μενέξενος, etc..... ; d'autres, comme le περὶ εὐχῆς, le περὶ ποιητῶν, paraissent plus sûrement authentiques. Mais nous ne voulons considérer que les dialogues dont l'authenticité ne fait de doute à peu près pour personne, *l'Eudème* et le περὶ φιλοσοφίας notamment (1).

(1) L'authenticité de l'*Eudème* est certaine : il est cité en effet comme nous allons le voir en l'étudiant, par Plutarque dans sa *consolatio ad Apollonium* (c. 27), par Philopon dans son *Aristotelis de Anima* (I, c. 4, f. E, 1 recto), par Proclus dans son *in Plat. Rempubl. apud Maium in Spicilegio* (t. VIII, p. 705) et dans son *in Plat. Timaeum* (V, p. 338, Basil). Ce dialogue est donc cité par tous les commentateurs d'Aristote, et même par Cicéron lui-même dans le *de Divinatione* (I, 25 : Quid ? singulari vir ingenio Aristoteles et poene divino ipsene errat an alios vult errare, quum scribit Eudemum....) Cette multiplicité de témoignages consacre l'authenticité de ce dialogue, d'autant plus que, comme le fait remarquer Hamelin (*Syst. d'Arist.* p. 18) « il semble résulter indubitablement d'un rapprochement de textes que c'est bien à lui qu'Aristote nous renvoie dans le *de Anima* » (cf. *de Anima* I, 4, début ; la discussion d'Hamelin, *Syst. d'Arist.*, p. 48-49 ; Zeller, II, 2, p. 58, n. 2).

L'authenticité du Περὶ φιλοσοφίας est attestée par ce seul fait qu'Aristote nous renvoie à ce dialogue dans sa *Physique* (II, 2, 194 a, 35. : διχῶς γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα · εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας). « Sans doute, écrit Hamelin (*Syst. d'Arist.* p. 18), on peut dire avec Heitz et Zeller qu'Aristote n'a pas

L'*Eudème* est un écrit sur l'immortalité de l'âme ; il nous en reste plusieurs fragments (fragments 32-35-36-37-39-40-41-42) deux d'entre eux, les fragments 40 et 41, sont très significatifs comme on va en juger :

Dans le premier, cité par Plutarque dans sa *consolatio ad Appollonium* (c, 27), Aristote affirme, par la bouche de Silène, que l'existence dans la mort est supérieure à l'existence dans la vie.

« Ce qui vaut le mieux pour les hommes, déclare Silène au roi Midas (1), ce n'est point de naître et de participer par là à la nature de ce qu'il y a de plus excellent ; ce qui vaut le mieux donc pour tous et pour toutes, c'est de ne pas naître ; et, après cela, le premier des autres biens passibles, mais le second des biens, c'est, étant nés, de mourir au plus vite. — Evidemment, fait remarquer Aristote, Silène voulait indiquer par là que l'existence dans la mort est supérieure à l'existence dans la vie » (2). (Traduction : Hamelin, *syst. d'Arist.* p. 24).

Dans le deuxième fragment (frag. 41 cité par Joann. Philoponus *in Arist. de Anima* I, c. 4, fol E, 1 recto), le Philosophe prouve l'immortalité de l'âme en réfutant la théorie de l'âme-harmonie :

d'après cette théorie l'âme serait semblable à l'harmonie d'une lyre qui s'évanouit quand la lyre est détruite ; on a reconnu là

l'habitude de désigner ses dialogues par leur titre. Mais il faut bien reconnaître, d'autre part, avec Zeller aussi, que le renvoi ne peut viser ni le περὶ τἀγαθοῦ qu'Aristote n'aurait pas désigné par l'expression Π. φιλοσοφίας, ni la *Métaph.* (Λ, 7, 1072 b, 2) parce qu'Aristote ne pouvait guère, dès la *Physique*, citer la *Métaphysique*, qu'il a laissée inachevée. Il paraît donc que, somme toute, le Περὶ φιλοσοφίας soit garanti par le témoignage même d'Aristote. comme l'*Eudème* ».

(1) Silène avait été capturé par Midas ; c'est Aristote qui parle par sa bouche.

(2) Pour le texte voir l'édition de Berlin 1481 b. 14 et Plutarque dans sa *Consolatio ad Apollonium*, c. 27 :

Ἄριστον ἄρα πᾶσι καὶ πάσαις τὸ μὴ γενέσθαι · τὸ μέντοι μετὰ τοῦτο καὶ τὸ πρῶτον τῶν ἄλλων ἀνυστόν, δεύτερον δὲ τὸ γενομένους ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα. » Δῆλον οὖν ὡς οὔσης κρείττονος τῆς ἐν τῷ τεθνάναι διαγωγῆς ἢ τῆς ἐν τῷ ζῆν οὕτως ἀπεφήνατο.

l'objection adressée par Simmias à Socrate dans le *Phédon*. « Il y a quelque chose de contraire à l'harmonie, c'est le désaccord, déclare Aristote. Or l'âme n'admet pas de contraire ; elle n'est donc pas harmonie. » Tel est le premier argument du Philosophe contre la théorie (1) de l'âme-harmonie, mais le suivant est plus décisif :

« Le contraire de l'harmonie du corps, c'est la disproportion corporelle laquelle, pour le vivant, n'est autre que la maladie, la faiblesse..., l'harmonie du corps est donc la santé, la force... Or l'âme n'est rien de tout cela, elle n'est ni la santé, ni la force... Elle n'est donc pas harmonie » (2). Nous savons d'autre part que, pour prouver l'immortalité de l'âme, Aristote faisait appel à la théorie de la réminiscence et insistait sur la vie séparée des âmes (frag. 35-37-39) ; c'est ce que nous apprend Proclus (*in Plat. Rempubli. apud Maium in Spicilegio*, t. VIII, p. 705) : « Le divin Aristote, écrit Proclus, indique la cause en vertu de laquelle l'âme qui vient ici (en ce monde) de là-bas (de son séjour antérieur) oublie ce qu'elle y a contemplé, tandis que, sortie d'ici, elle se souvient là-bas de ce qu'elle a éprouvé ici. Il faut rendre compte (de cette différence). Il dit donc lui-même que ceux qui, de bien portants, deviennent malades oublient parfois même les lettres qu'ils ont apprises, tandis que celui qui passe de la maladie à la santé n'a jamais rien ressenti de tel. Or, les âmes vivant sans le corps, c'est-à-dire, conformément à leur nature, sont dans un état qui ressemble à la santé ; unies au corps, elles sont comme dans l'état de maladie » (3). Dans le *traité de l'âme*, comme le

(1) Τῇ ἁρμονίᾳ, φησὶν, ἔστι τι ἐναντίον ἡ ἀναρμοστία τῇ δὲ ψυχῇ οὐδὲν ἐναντίον. Οὐκ ἄρα ἡ Ψυχὴ ἁρμονία ἐστίν (1482 a, 6) (ibid, fol. E, 1 verso).

(2) 1482 a, 12 (texte cité par Joann. Philiponus in *Arist. de Anima*, I. 4, fol. E. 1 verso).

Εἰ τοίνυν ἡ ἀναρμοστία νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ αἶσχρος, ἡ ἁρμονία ἄρα ὑγεία καὶ ἰσχὺς καὶ κάλλος. Ψυχὴ δὲ οὐδέν ἐστι τούτων, οὔτε ὑγεία φημὶ οὔτε ἰσχύς. ... Οὐκ ἄρα ἐστὶν ἡ Ψυχὴ ἁρμονία. »

(3) Notons spécialement cette phrase qui rappelle expressément la théorie de la reminiscence :

φησὶ γὰρ οὖν καὶ αὐτὸς, ἐκ μὲν ὑγείας εἰς νόσον ὁδεύοντας λήθην ἴσχειν τινὰς καὶ αὐτῶν τῶν γραμμάτων ὧν ἐμεμαθήκεισαν, ἐκ νόσου δὲ εἰς ὑγείαν ἰόντα

fait encore remarquer Proclus dans son *in Plat. Timaeum* (V, p. 338, Basil) : « Aristote, abordant la question au point de vue naturel ne parla ni de la venue de l'âme dans le corps, ni de sa sortie du corps. Mais dans les dialogues il traite spécialement de ces faits » (1).

En insistant sur la vie séparée des âmes, sur la théorie de la réminiscence, en réfutant la doctrine de l'âme-harmonie, Aristote reproduisait l'enseignement platonicien du *Phédon*. Dans ce dialogue, comme on le sait en effet, pour prouver l'immortalité de l'âme, Platon parle longuement de la réminiscence (72 e à 77 b) et montre la fausseté de la théorie de l'âme-harmonie. C'est Cébes qui présente l'argument de la réminiscence :

« Notre instruction n'est peut-être rien d'autre qu'un ressouvenir, et d'après lui c'est une nécessité que nous ayons appris dans un temps antérieur ce dont nous nous souvenons. Or cela serait impossible si notre âme ne se trouvait en quelque lieu avant de prendre, par la génération la forme humaine. Par conséquent, de cette façon encore, il semble que l'âme est chose immortelle (2). »

Et c'est Simmias qui soutient la théorie de l'âme-harmonie. « L'harmonie, dirait-on, est chose invisible, incorporelle, absolument belle, divine enfin ; quant à la lyre elle-même et à ses cadres, ce sont des choses corporelles... » (3) et Simmias montre que détruire la lyre c'est détruire l'harmonie, par suite, que le corps soit anéanti, l'âme ne subsiste plus (85 e à 87).

μηδένα πώποτε τοῦτο πάσχειν · ἐοικέναι δὲ τὴν μὲν ἄνευ σώματος ζωὴν ταῖς Ψυχαῖς κατὰ φύσιν οὖσαν (lacune complétée ainsi par Rose : ὑγείᾳ, νόσῳ δὲ τὴν ἐν σώματι...)

(1) Pour le texte, voir l'édition de Berlin 1480 a, 45 et Proclus dans son *in Plat. Timaeum*, V, p. 338 Basil.

Notons cette phrase importante :

ἀλλ' ἐν τοῖς διαλόγοις χωρὶς ἐπραγματεύσατο περὶ αὐτῶν καὶ τὸ προηγούμενον κατεβάλλετο λόγον.

(2) *Phédon*. 72 e.

ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι, ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα · τοῦτο δ' ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ Ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι · ὥστε καὶ ταύτῃ ἀθάνατόν τι ἔοικεν ἡ Ψυχὴ εἶναι.

(3) *Phédon* 85 e, 86 a.

Ainsi, dans l'*Eudème*, Aristote demeure platonicien, puisqu'il prouve l'immortalité de l'âme en faisant appel aux arguments mêmes de Platon. L'*Eudème* constitue donc un dialogue de jeunesse, d'autant plus que, plus tard, devenu pleinement lui-même, le Philosophe, comme nous le verrons dans le cours de ce travail, ne se prononce pas en faveur de l'immortalité personnelle : pour lui, l'intellect « qui devient » est périssable (*De anima* III, 5, 430 a, 23-25) ; seul l'intellect « qui fait » est immortel (ibid III, 5, 430 a, 22), mais le caractère indestructible du νοῦς ποιητικός n'assure nullement une immortalité personnelle. En effet : une fois séparé, l'intellect actif ne conserve pas le souvenir de son existence antérieure, ni le sentiment de sa survivance (*De An.* III, 5, 430 a, 23-25 : « Et nous n'avons pas souvenir... dit Aristote, parce que ce qui subsiste seul (l'intellect qui fait) est impassible... » Or l'immortalité personnelle exige essentiellement et ce souvenir et ce sentiment. Nous n'insistons pas davantage sur ce point, parce que nous allons avoir bientôt l'occasion d'y revenir longuement.

Le περὶ φιλοσοφίας est moins platonicien que l'*Eudème* : « pour le fond, dit Hamelin (*Syst. d'Arist.*, p. 20) Aristote est déjà plus lui-même. D'abord Aristote se prononce contre la théorie des idées et notamment contre les nombres idéaux (fragm. 10 et 11) (1) puis il affirme non seulement l'indestructibilité, mais

(1) Nous avons à ce sujet le témoignage de Proclus « Aristote, dit-il, s'élève contre cette appellation : les idées sont les exemplaires des choses, affirmant que ce n'est là qu'une manière de parler métaphorique ; et c'est avec beaucoup plus de force qu'il combat d'une manière générale la doctrine qui introduit les idées... Je ne sais si cet homme n'a rejeté dans la philosophie de Platon que la doctrine des idées ; en tout cas non seulement dans ses ouvrages de logique, il appelle les idées des « fictions inutiles », mais il combat l'ipsum bonum dans ses ouvrages de morale, dans ses écrits de physique ... ». Et Proclus constate que la critique de la théorie des idées trouve sa place dans la *métaphysique* et aussi dans les dialogues « où en termes très clairs Aristote a déclaré qu'il ne pouvait pas admettre cette théorie »

« Ὁ δὲ Ἀριστοτέλης καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ ὄνομα δυσχεραίνει τοῦ παραδείγματος (*Métaph.* I, 9, 8), μεταφορικὸν αὐτὸ λέγων καὶ πολλῷ μᾶλλον πρὸς τὸ δόγμα μάχεται καὶ ἁπλῶς τὸ τὰς ἰδέας εἰσάγον καὶ διαφερόντως πρὸς τὸ αὐτοζῷον, ὡς

l'éternité du monde *a parte ante* (frag. 17, 18). » Malgré tout, le *dialogue sur la Philosophie* reste encore profondément platonicien. Nous ne ferons appel qu'à deux fragments forts significatifs :

Rose a extrait des scolies, *in Proverbia Salomonis* (cod. Paris 174, f. 46 recto) le fragment suivant qui, d'après lui, (v. note 1 de la page 10) appartient au Π. φιλοσοφίας ; on y reconnaît l'influence manifeste du *Timée* :

« Le principe, dirait Aristote, est ou unique ou multiple. S'il est unique, l'objet de notre recherche est atteint ; s'il y a plusieurs principes, ils sont ou ordonnés ou désordonnés. Mais dans ce dernier cas, ce qu'ils engendrent est davantage désordonné aussi et le monde n'est pas un κόσμος (c'est une ἀκοσμία) et il est dépourvu d'ordre... si les principes sont ordonnés, ils le sont par eux-mêmes ou par une cause étrangère. Mais dans la première hypothèse, ils possèdent quelque chose de commun qui les unit : c'est là le principe : » (1476 b, 42).

Ce passage, qui est bien d'Aristote et qui vraisemblablement doit être rapporté au περὶ φιλοσοφίας (1), ce passage porte

ἐν τῇ Μετὰ τὰ Φυσικὰ. ... Καὶ κινδυνεύει μηδὲν οὕτως ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος ἀποποιήσασθαι τῶν Πλάτωνος ὡς τὴν τῶν ἰδεῶν ὑπόθεσιν οὐ μόνον ἐν λογικοῖς τερετίσματα τὰ εἴδη καλῶν..... καὶ ἐν τοῖς Διαλόγοις σαφέστατα κεκραγὼς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν ..... (1475 b, 5... ; *Proclus apud Joann. Philoponum c. Proclum de mundi aeternitate*, II, 2, fol B, 1, verso, ed. Vernet, 1535).

Plutarque, dans son *adversus Coloten*, c. 14, émet des idées analogues et constate qu'Aristote se prononce contre la théorie des idées dans ses ouvrages de morale, de physique et aussi dans ses dialogues :

Τάς γε μὴν ἰδέας, περὶ ὧν ἐγκαλεῖ τῷ Πλάτωνι, πανταχοῦ κινῶν ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ πᾶσαν ἐπάγων ἀπορίαν αὐταῖς ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν, ἐν τοῖς φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων, φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον ἐν | ** | τῶν δογμάτων τούτων, ὡς προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπεριδεῖν φιλοσοφίαν... » (1475 b, 13).

(1) C'est l'avis de Rose (*De Arist. libr. alt.* p. 185). La question d'authenticité ne saurait être mise en doute, car on trouve dans ces quelques lignes le style de l'esprit méthodique du Philosophe ; d'ailleurs le « codex » nous confirme dans cette opinion. Il est plus difficile d'indiquer l'ouvrage auquel il convient de rapporter ce passage ; mais comme on reconnaît dans ce dernier l'influence directe de Platon, et comme ce fragment n'appartient

l'empreinte du *Timée* de Platon : dans ce dialogue, en effet, Platon se prononce très nettement en faveur de l'unité du Principe, puisque Dieu, « Père du monde », est l'auteur des dieux, lesquels sont les auteurs des âmes particulières (1), de telle sorte qu'il n'y a qu'une seule et même cause, qu'un seul et même Principe, Ἀρχή : c'est la thèse soutenue dans le fragment précité.

Dans un autre fragment du περὶ φιλοσοφίας, dont l'authenticité est plus douteuse (2), il est vrai, Aristote expose les arguments mêmes par lesquels Platon prouvait l'existence des dieux.

« D'après Aristote, nous rapporte Sextus Empiricus, la notion des dieux est venue aux hommes de deux manières : d'après ce qui arrive à l'âme et d'après les révolutions célestes. » Ce qui

à aucun des écrits de maturité, il n'est pas invraisemblable de le considérer comme faisant partie du dialogue *sur la philosophie*, d'autant plus que ce dialogue a précisément pour sujet ce dont il est question dans ce fragment.

(1) D'après la *Timée*, Dieu est l'auteur du monde ; il l'a formé par amour en faisant succéder l'ordre au désordre (il n'y a pas là de création ex nihilo) : « Il était bon, dit Platon en parlant de Dieu ; exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui... » (*Timée* 29 e).

Auteur du monde, Dieu est aussi l'auteur des dieux. Comme Platon l'explique en effet, le monde comprend quatre espèces de vivants : l'espèce céleste des dieux, l'espèce ailée, l'espèce aquatique et l'espèce terrestre (*Timée* 39 e). Et c'est Dieu qui a formé ces espèces, donc l'espèce céleste, c'est-à-dire les dieux « Pour l'espèce divine d'abord, écrit Platon, le Dieu a, pour la plus grande part, façonné de feu sa structure, afin qu'elle fût la plus brillante et la plus belle à voir, et, la rendant semblable au Tout, il lui a donné une forme arrondie... » (*Timée*, 40 a b).

Enfin, si Dieu a posé lui-même les lois générales de la destinée des âmes (*Timée*, 41 e, 42 a), il a chargé les autres dieux, formés par lui, de façonner les corps périssables et d'ajouter ce qui pourrait encore manquer d'âme humaine (*Timée* 42 e).

Comme on le voit, il n'y a qu'un seul Principe, l'ἀρχή : c'est Dieu auteur du monde et des hommes, et des dieux.

(2) Krische (*Forschung auf dem Gebiete der alt. Philosophie*, p. 17 et 304) attribue à Eudème les idées émises dans ce fragment. Mais Brandis (*Geschichte der gr.-rœm Philosophie*, B. II, 2 *erste Hœlfte*, p. 84) les rapporte assez justement au Π. φιλοσοφίας. Cette dernière opinion ne laisse pas d'être hautement probable.

arrive à l'âme serait une certaine lucidité dans ses conceptions, soit pendant le sommeil soit au moment de la mort, au point qu'elle est capable de prédire l'avenir : de là les hommes auraient pensé qu'il existe un Dieu, de même nature que l'âme et instruit en tout beaucoup mieux que celle-ci. « Mais la notion des dieux provient aussi des phénomènes célestes ajoute Sextus : contemplant durant le jour la course du soleil et durant la nuit le mouvement bien réglé des autres astres, les hommes ont estimé qu'il existe un Dieu, auteur d'un tel mouvement et de cette belle ordonnance. Tel est l'avis d'Aristote » (1). Aristote estime que Dieu est l'auteur de la belle ordonnance des astres, ou, d'une manière plus générale, de l'ordre qui éclate dans le monde, et c'est précisément cet ordre qui atteste son existence. Mais, c'est là la doctrine même que Platon expose dans *Les Lois*, quand il écrit :

« Savons-nous que deux choses nous conduisent à croire ce qui a été exposé plus haut touchant les dieux ? — Quelles sont-elles ? — La première est ce que nous avons dit de l'âme, qu'elle est le plus ancien et le plus divin de tous les êtres à la génération desquels le mouvement a présidé, et à qui il a donné une essence mobile. L'autre est l'ordre qui règne dans les révolutions célestes... » (2). Et Platon de conclure que cet ordre ne se comprend pas sans une Intelligence.

Nous possédons beaucoup d'autres témoignages d'après lesquels l'auteur du περὶ φιλοσοφίας s'inspire encore beaucoup de Platon. De peur de tomber dans de trop nombreux détails d'érudition, nous ne citerons que les deux suivants :

(1) Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἀπό τε τῶν περὶ τὴν Ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων..... Ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων · θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα.... ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν.... (1475 b, 37) (Sextus Empiricus, *Adv. Dogm.* III, 20-22).

(2) *Lois*, XII, 966 d :

Ἆρα οὖν ἴσμεν, ὅτι δύ' ἐστὸν τὼ περὶ θεῶν ἄγοντε εἰς πίστιν ὅσα διήλθομεν ἐν τοῖς πρόσθεν ; — Ποῖα ; — Ἓν μὲν ὃ περὶ τὴν Ψυχὴν ἐλέγομεν, ὡς πρεσβύτατόν τε καὶ θειότατόν ἐστι πάντων ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀέναον οὐσίαν ἐπόρισεν · ἓν δὲ τὸ περὶ τὴν φορὰν, ὡς ἔχει τάξεως, ἄστρων.....

D'après le Pseudo-Plutarque (*Placita Philosoph.* V, 20), dans le *dialogue sur la philosophie*, Aristote, comme Platon dans le *Timée*, admet l'existence de quatre espèces de vivants : les espèces terrestre, aquatique, ailée et divine (1). Tel est aussi l'avis du Pseudo-Galenus (2).

D'après Patritius (*Discuss. Peripatec.* t. I, p. 75) au deuxième livre du περὶ φιλοσοφίας, Aristote s'est inspiré de l'allégorie de la caverne, quand il suppose des hommes qui, après avoir toujours vécu sous terre comme les habitants de la caverne, peuvent enfin vivre en pleine lumière et proclament l'existence des dieux à la vue de la beauté du soleil et de ces milliers d'astres (3).

La période de jeunesse comprend d'autres ouvrages authentiques, le περὶ τἀγαθοῦ, compte-rendu des leçons de Platon, et le περὶ ἰδεῶν, critique de la théorie des idées, sans parler d'un

(1) Pseudo-Plutarque, *Placita Philosoph.* V, 20 :

Ἔστι πραγματεία Ἀριστοτέλους ἐν ᾗ τέσσαρα γένη ζώων φησὶ, χερσαῖα, ἔνυδρα, πτηνά. οὐράνια....

(2) Pseudo-Galenus, *Hist. Philos.* c. 35.

(3) C'est Cicéron (*De Natura deorum*) qui nous a conservé le passage où Aristote transpose l'allégorie de la Caverne : « Aristote l'a très bien dit : supposons des hommes qui auraient toujours habité sous la terre dans des demeures bien construites et éclairées.... A un moment donné, il leur est possible de s'échapper de ces lieux et de gagner ceux que nous habitons. A la vue de la terre et du ciel, s'apercevant de l'étendue des nuages et de la force des vents, contemplant le soleil, sa grandeur, sa beauté, son action qui répand la lumière dans tout le ciel, et, ensuite, la nuit ayant étendu son voile sur la terre, le ciel leur apparaît tout entier, constellé d'astres brillants, la lune avec la variété de sa lumière, selon qu'elle croît ou décroît... Certes, à ce spectacle ils n'hésiteront pas à dire qu'il y a des dieux et que ces choses sont leur œuvre. » (Praeclare ergo Aristoteles : si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent bonis et illustribus domiciliis... ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent, quum repente terram et maria cœlumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent adspexissentque solem, ejusque tum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret, toto cœlo luce diffusa, quum autem terras nos opacasset, tum cœlum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis... haec quum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur ». Atque haec quidem ille. » (*De Natura deorum*, II, 37) (1476 a, 34...).

certain nombre d'autres écrits presque entièrement perdus, mais l'étude de l'*Eudème* et du περὶ φιλοσοφίας suffit à caractériser cette période :

Aristote platonise encore dans une certaine mesure : il admet l'immortalité de l'âme dans le sens du *Phédon* et l'existence d'une Intelligence qui préside aux phénomènes célestes ; çà et là, les arguments mêmes de Platon reparaissent. Cependant, touchant la théorie de la connaissance, le disciple s'écarte du Maître en critiquant assez fortement la doctrine des idées, dans le *dialogue sur la philosophie*, comme nous l'avons constaté (1) et surtout dans le περὶ ἰδεῶν malheureusement perdu. Pour Aristote, déjà dès cette période, il ne peut pas y avoir d'idées séparées des choses sensibles et qui auraient servi de modèles au Démiurge, ordonnateur du monde. Et dès lors l'existence de ce dernier est gravement compromise. Nous avons, sur ce point, le témoignage de Cicéron qui, parlant de l'époque où Aristote composait des dialogues à la manière de Platon, écrit « Lorsque votre sage stoïcien aura articulé syllabe à syllabe toute la série de ces dogmes, alors viendra Aristote, versant à flots sa riche parole comme un fleuve d'or, qui l'accusera de folie ; en disant que le monde n'a pas eu de commencement, parce qu'il est impossible que ce soit par un conseil nouveau, que l'esprit divin ait un jour mis la main à un si magnifique ouvrage... » (*Premières Académiques*, L. II, 39 ; traduction Nisard, t. 3, p. 473 col. a) (2). Si, dès le περὶ φιλοσοφίας et le περὶ ἰδεῶν, Aristote ne songe déjà plus à un Artisan de l'Univers, c'est parce qu'il rejette l'existence des Idées telle que la concevait Platon : supposez en effet un Démiurge qui ordonne une matière chaotique, celui-ci ne peut le

(1) Nous avons dit que c'est dans les fragments 9, 10 et 11 qu'Aristote se prononce contre la théorie des idées et des nombres idéaux. Voici le neuvième cité par Syrianus : « Si les idées sont un autre nombre que le nombre arithmétique, nous ne saurions comprendre ce nombre. Quel est en effet celui d'entre nous qui comprendrait un autre nombre ? »

(2) Quum enim tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit ; veniet, flumen orationis aureum fundens, Aristoteles, qui illum desipere dicat : neque enim ortum esse unquam mundum, quod nulla fuerit, novo consilio initio, tam praeclari operis inceptio...

faire que d'après des Idées ou Modèles, séparées des choses sensibles et placées soit dans l'ordonnateur lui-même soit dans quelque région supérieure.

Mais si Aristote semble mettre de côté le Démiurge, il ne renonce pas à l'Intelligence gouvernant le monde, et, nous l'avons vu, il prouve son existence à l'aide d'arguments empruntés aux *Lois*. Cette Intelligence ou Dieu, qui deviendra plus tard le Premier Moteur immobile, est-elle considérée par Aristote comme l'âme du monde ? Il est vraisemblable de le penser, quoique nous soyons sur ce point réduits aux conjectures.

Et, maintenant, cette Intelligence est-elle devenue un Premier Moteur séparé du monde et transcendant, ou, au contraire, immanent à l'Univers ? En d'autres termes, Aristote s'est-il prononcé pour un théisme ou pour un immanentisme ? C'est à cette question que nous allons nous efforcer de répondre en examinant les principes et les thèses du Philosophe.

CHAPITRE II

La période immanentiste.

PREMIÈRE PARTIE : ÉTUDE DES PRINCIPES ARISTOTÉLICIENS

INTRODUCTION

Les Principes aristotéliciens impliquent-ils oui ou non une doctrine d'immanence divine ? Telle est la première question à laquelle il faut répondre. Mais, comme nous le faisions remarquer dans l'introduction, avant d'aborder l'examen des principes et des thèses, l'esprit doit nécessairement se faire, au préalable, une certaine idée de cette doctrine d'immanence, idée qui, au début, sera quelque peu superficielle, et, par suite, provisoire, mais qui, peu à peu, se précisera de plus en plus. Cette idée, nous la connaissons déjà par la note 1 de la troisième page de l'introduction, où nous avons regardé le panthéisme aristotélicien comme ne pouvant être qu'une doctrine d'immanence divine, d'après laquelle le Premier Moteur ne serait pas transcendant, mais immanent à son mobile immédiat, le Premier Ciel, et, par suite, au monde tout entier. Nous ne savons pas encore si le Premier Moteur est immanent de la même manière et au Premier Ciel et au reste de l'univers ; la suite de notre étude, notamment l'examen des textes, nous renseignera à cet égard, en précisant notre première notion de cette doctrine d'immanence. Mais cette notion nous suffit pour l'instant, et nous permet de résoudre le problème. Nous avons un point de départ.

Nous allons maintenant considérer les grands principes aristotéliciens, celui qui se rapporte plus spécialement au monde et à

la matière : le principe de l'éternité de la matière ; puis ceux qui concernent davantage l'homme envisagé soit dans sa vie future, soit dans sa conduite morale, soit dans la connaissance qu'il a du monde extérieur : le principe des destinées de l'âme humaine, le principe de la morale et le principe de la connaissance.

§ 1. — Le principe de l'éternité de la matière.

Il semblerait, au premier abord, que l'éternité de la matière (1), c'est-à-dire, sa non-création, doive conduire fatalement le Philosophe à une doctrine d'immanence divine. Il en serait ainsi si Aristote avait nié la création. En effet,

Pour un panthéiste moderne, le monde résulte de Dieu, non comme une création temporelle, mais comme une suite logique et essentielle (2) ; le monde est la contrepartie nécessaire de Dieu, de telle sorte que l'on ne peut concevoir l'un sans l'autre. Ainsi le panthéiste n'ignore pas la création, soit dans ses con-

(1) Aristote démontre l'éternité de la matière dans plusieurs passages, principalement au livre VIII de sa *Physique* où il établit que le mouvement est éternel. L'éternité du mouvement entraîne l'éternité de la matière, car il n'y a pas de mouvement sans mobile, c'est-à-dire, sans matière.

(2) C'est ce que fait justement remarquer le R. P. Aug. Valensin en exposant la pensée des panthéistes :

« Il est impossible, dit-il, de concevoir Dieu sans le monde. Car si Dieu est, il est conscient ; or nul être ne saurait être conscient, c'est-à-dire, se saisir comme soi, sans se distinguer d'un autre... Il n'y a nulle part de lumière si nulle part il n'y a de l'ombre. Pour se poser, il faut s'opposer.

La réflexion ne peut s'opérer qu'en vertu d'un choc en retour : c'est en étant ramené à soi et comme rejeté sur soi après une rencontre avec l'Autre, que l'esprit peut arriver à s'atteindre. Immobile et simplement en soi, l'esprit serait inconscient. Le non-moi est nécessaire au moi pour qu'il se saisisse comme soi. Mais de là il suit que, s'il est absurde de concevoir Dieu comme ayant été à un certain moment inconscient, il est absurde de le concevoir comme ayant été à un moment sans le monde. Le monde est sa contrepartie nécessaire, la condition même de son existence. — Après cela, si l'on veut dire que le monde émane de Dieu, on le peut, mais à condition de signifier par là qu'il en résulte, non comme une création temporelle, mais comme une suite logique, essentielle ; ce qui suffit au panthéisme. » (*A travers la Métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1924, p. 119).

ditions, soit dans ses conséquences ; il doit, au contraire, la nier expressément. Deux alternatives, et deux seules, s'offrent à lui : ou bien reconnaître la création, c'est-à-dire, accepter une doctrine de transcendance divine ; ou bien nier la création, c'est-à-dire, tomber dans le panthéisme. Mais, remarquons-le bien, s'il peut faire un choix entre ces deux alternatives, c'est parce qu'il connaît la création. Supposons maintenant un philosophe qui n'entrevoit même pas la possibilité de cette dernière ; il lui est impossible de la nier ; du coup, les deux alternatives que nous venons de signaler ne sont pas les seules qui s'offrent à lui ; ce philosophe peut fort bien imaginer une explication de l'origine du monde sans se prononcer pour une doctrine d'immanence divine. Tel est, en particulier ,le cas d'Aristote :

Celui-ci, en effet, n'a pas nié la création, mais il l'a ignorée : La matière venant de rien, « ex nihilo », par la toute puissance de Dieu, telle est la création. Dès lors, si Aristote avait connu celle-ci, il aurait étudié la possibilité ou l'impossibilité d'une production « ex nihilo ». Or, nulle part, il n'a fait cette étude, nulle part, il n'a parlé d'une pareille production. C'est ce que nous allons voir brièvement, en recherchant comment le Philosophe conçoit la génération :

Au chapitre II du Ier livre, du *de generatione et corruptione*, Aristote parle bien de génération absolue, mais ce n'est pas du tout dans le sens de production « ex nihilo » :

« La production absolue et parfaite, écrit-il, ne se borne pas à l'union et à la séparation des éléments, pas plus que l'altération n'est un simple changement dans le continu.... Il n'y a pas production ou destruction absolue par union ou séparation des éléments ; il n'y en a seulement, quand une chose tout entière change en venant de telle autre. » (1). Ainsi, pour Aristote, la génération absolue ne se produit que « quand une chose tout entière change en venant de telle autre » ; ce n'est pas là, on le voit, une production « ex nihilo ».

(1) Ἀλλ' οὐχ ἡ ἁπλῆ καὶ τελεία γένεσις συγκρίσει καὶ διακρίσει ὥρισται, ὡς τινές φασιν, τὴν δ' ἐν τῷ συνεχεῖ μεταβολὴν ἀλλοίωσιν.... Ἔστι γὰρ γένεσις ἁπλῆ καὶ φθορὰ οὐ συγκρίσει καὶ διακρίσει, ἀλλ' ὅταν μεταβάλλῃ ἐκ τοῦδε εἰς τόδε ὅλον (*de gen. et corr.* I, 2, 317 a, 17-22).

Au chapitre 3, du même livre, Aristote se demande dans quel sens il faut entendre « production absolue », et il reconnaît que « si l'on admet une production absolue, l'être doit venir absolument du non être » (1) ou, comme il le dit un peu plus loin, « de ce qui n'est pas substance » (ἐκ μὴ οὐσίας). Or ce qui n'est pas substance « ne peut évidemment être aucune autre des catégories, ni la qualité, ni la quantité... » (2) ; par suite, venir du non-être ou de ce qui n'est pas substance, c'est venir de rien : « par conséquent, ce qui naît et se produit doit nécessairement naître de rien » (3). Mais si la source d'où vient chacun des êtres est ainsi limitée et finie, comment se fait-il que « le monde n'ait pas été épuisé mille fois ? » (4). Et, d'autre part, quel est ce « non être », ce « rien » que suppose toute génération absolue ? Tel est le problème.

Au chapitre 3 du Ier livre du *de gen. et corr.* Aristote en fournit la solution, solution déjà donnée au premier livre de la *Physique* (chap. 7 et 8 (5).

Pour les anciens Philosophes (Parménide, par exemple) l'être est purement et simplement ; il n'y a pas d'intermédiaire entre lui et le néant absolu, de telle sorte que l'Etre ne peut devenir quelque chose : il est immobile ou immuable. De plus il est absurde que l'Etre vienne du « non être », puisque celui-ci est le néant absolu, aucun intermédiaire n'existant entre l'Etre et le néant ; la génération absolue est donc impossible pour ces philosophes (6).

(1) Ibid., I, 3, 317 b, 1.
(2) Ibid., 317 b, 9.
(3) 317 b, 12.
ὥστε ἐκ μηδενὸς ἀνάγκη γίνεσθαι τὸ γίνομενον.
(4) Ibid.
(5) « Du reste, déclare en effet Aristote (*de gen. et corr.*, I, 3, 317 b, 14), du reste, des questions se sont posées dans d'autres livres touchant ce sujet (de la génération) qui a été traité plus au long. Mais nous devons dire ici en résumant notre pensée... » Et ces autres livres ne sont autres que ceux de la *Physique*, notamment le livre I (chap. 7 et 8) où Aristote traite précisément le même sujet que dans le de *gen. et corr.* (I, 3).
(6) C'est ce qu'Aristote explique au chapitre VIII du Ier livre de la *Physique*.

C'est là une erreur, selon Aristote, et il reste vrai que l'être qui naît vient du non-être, de rien, mais par « rien », par « non-être », il ne faut pas entendre le néant, comme Parménide, mais l'être en puissance, c'est-à-dire, ce qui peut devenir l'être ; ce non-être est relatif, déterminé, il est quelque chose, et on ne saurait l'identifier avec le néant absolu. Contrairement à Parménide, il existe un intermédiaire, entre le néant et l'être : c'est l'être en puissance, mélange d'être et de non-être. Dès lors la génération absolue est possible ; Aristote a résolu le problème par sa grande distinction de l'acte et de la puissance.

Après avoir montré l'erreur des anciens philosophes que nous venons de signaler, Aristote ajoute, en effet, au chapitre VIII du premier livre de la *Physique* : « Nous aussi, nous disons que rien ne peut, absolument parlant, venir du non-être ; nous admettons cependant que quelque chose peut venir du non-être, par exemple, par accident. La chose vient alors de la privation qui, en soi, est le non-être, puisqu'elle ne réside pas dans ce qui est produit » (1).

« La chose vient alors de la privation », c'est-à-dire, de ce non-être déterminé, relatif, dont nous avons parlé, de ce non-être qui est l'être en puissance.

Au chapitre III du 1er livre du *de gen. et corr.* nous trouvons des déclarations analogues :

« Il faut que nous disions ici, pour résumer notre pensée, qu'en un sens il peut y avoir production absolue de quelque chose venant du non-être, et qu'en un autre sens, rien ne peut venir que de ce qui est. C'est qu'en effet ce qui est en simple puissance et n'est pas en acte doit préalablement être nécessairement des deux façons indiquées » (2).

Ainsi, pour Aristote, dans la production absolue, l'être vient

(1) *Physique* I, 8, 191 b, 13-16 :
Ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός · ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι.

(2) *De gen. et corr.* I, 3, 317 b, 14-17.

d'un non-être qui n'est pas le néant absolu, mais l'être en puissance.

A aucun moment donc, on vient de le voir, le Philosophe ne conçoit l'être venant du néant par la toute-puissance de Dieu. Sans doute, un être ne peut sortir du néant par les seules lois naturelles : la puissance divine est, dans ce cas, indispensable ; et c'est précisément cette puissance qu'Aristote n'a jamais envisagée ; il ne s'est, nulle part, imaginé, qu'un Dieu tout-puissant pouvait créer, c'est-à-dire, accomplir ce qui est interdit aux lois de la nature. Jamais il n'a tenu un langage tel que celui-ci : il est absurde qu'un être vienne du néant ; mais cette absurdité disparaît si un Dieu tout-puissant accomplit lui-même cette action.

C'est pourquoi nous pouvons conclure, à juste titre, que le Philosophe a ignoré complètement la création ; il lui était dès lors impossible de la nier, et, par suite, comme nous l'avons déjà dit, l'immanentisme ne constituait pas la seule issue qui s'offrait à lui.

§ 2. — Principe de la connaissance intellectuelle.

Considérons maintenant, non plus la matière, mais l'homme, tout d'abord dans la connaissance intellectuelle qu'il a du monde, puis dans ses destinées futures, et enfin dans sa conduite morale.

Et tout d'abord en quoi consiste le principe de la connaissance pour Aristote ? En d'autres termes, quel est l'objet de la science et où trouve-t-on cet objet ?

Dans les *seconds analytiques* (I, 30, 87 b, 19..), Aristote explique pourquoi un phénomène fortuit est exclu de la science : c'est parce qu'il n'est ni nécessaire, ni même habituel ou général.

« Il n'y a pas de science par démonstration pour ce qui ne dépend que du hasard ; car, ce qui ne relève que du hasard ne peut être considéré, ni comme nécessaire, ni comme arrivant le plus habituellement. C'est au contraire ce qui arrive contrairement à l'un et l'autre de ces modes d'existence (nécessité et généralité). Or, la démonstration ne peut s'appliquer qu'à l'un et à l'autre. Tout syllogisme en effet se forme, soit de propo-

sitions qui sont habituellement vraies soit de propositions nécessaires... » (1).

Ainsi, le nécessaire ou, du moins, le général, ce qui arrive le plus souvent, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, tel est, pour le Philosophe, l'objet de la science.

Or, d'après la *Physique* (II, 3, début et 195 b, 21), la science aurait pour objet la πρώτη αἰτία, l'ἀκρότατον αἴτιον.

Faut-il conclure que, pour caractériser cet objet, les expressions « connaissance du nécessaire ou du général » et « connaissance de la cause (2) » sont identiques ?

Aristote répond lui-même par l'affirmative en reconnaissant très explicitement que c'est par la connaissance de la cause que nous atteignons le nécessaire :

« Nous pensons connaître chaque chose d'une manière absolue, et non sophistique, purement accidentelle, quand nous estimons savoir que la cause par laquelle la chose existe, est bien la cause de cette chose, et que, par suite, nous croyons que cette dernière ne saurait être autrement qu'elle n'est » (3).

Un exemple, fourni par Aristote lui-même, fera mieux comprendre : dans le cas de la production de la pluie par les nuages et des nuages par la pluie (*De gen. et corr.* II, 11, 336 b, 7), on ne peut attribuer la nécessité absolue à l'antécédent : les nuages sont produits nécessairement par la pluie, et celle-ci par les nuages (4). Mais il se peut aussi que la découverte de la cause ne nous conduise qu'au général, qu'à l'habituel, qui lui aussi

(1) *An. post.* I, 30, 87 b, 19-23.
Τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως · οὔτε γὰρ ὡς ἀναγκαῖον οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστίν, ἀλλὰ τὸ παρὰ ταῦτα γινόμενον · ἡ δ' ἀπόδειξις θατέρου τούτων....

(2) Négligeons pour l'instant, les qualificatifs πρώτη et ἀκρότατον pour ne retenir que les mots : αἰτία, αἴτιον, et disons que, selon Aristote, la science a pour objet la connaissance de la cause.

(3) *An. post.* I, 2, 71 b, 9-13 :
Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

(4) *De gen. et corr.*, II, 11, 338 b, 7.
Εἰ μὲν νέφος ἔσται, δεῖ ὕσαι, καὶ εἰ ὕσει γε, δεῖ καὶ νέφος εἶναι.

est objet de science, selon Aristote (cf. texte des *An. post.* I, 30, 87 b, 19.. déjà cité « Ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. » déclare nettement le Philosophe dans la *Métaphysique* (VI, 2, 1027 a, 20).

Prenons un exemple quelque peu moderne : voici un individu affligé d'une maladie dont on ignore encore la cause ; on ne sait donc pas si cette maladie est propre à cet individu ou si, au contraire, elle peut être commune à plusieurs êtres vivants. Mais si l'on découvre qu'elle a été occasionnée par un microbe spécifique susceptible d'agir efficacement dans telles ou telles conditions, la maladie en question cesse d'être un cas isolé pour devenir un phénomène général, c'est-à-dire, apte à être répété. La connaissance de la cause a transformé un fait individuel, particulier, en un fait général. Le regarderons-nous comme « nécessaire » ? En d'autres termes, pourrons-nous dire que la maladie dont il s'agit doit nécessairement se produire quand le microbe découvert trouve un milieu de culture favorable ? Pour répondre par l'affirmative, il faudrait que nous n'ignorions rien de l'état de santé, de la puissance de résistance, des habitudes, du passé de chaque individu ; la moindre circonstance peut mettre en défaut les prévisions : c'est ainsi qu'un homme réagira contre l'infection microbienne parce qu'il n'a jamais commis un excès, ou parce qu'il a été vacciné il y a peu de temps ; ignorant ces détails, nous étions dans l'impossibilité de prévoir que cet homme resterait indemne.

C'est pourquoi nous aurons le droit de dire, non pas que la maladie en question aura *nécessairement* lieu quand les conditions indispensables à son apparition seront données, mais seulement qu'elle terrassera les individus *le plus souvent, habituellement,* ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Nous n'aurons atteint que le général.

Mais où pouvons-nous trouver le nécessaire ou le général ? Est-ce dans le monde sublunaire et les régions supra-lunaires, ou seulement dans celles-ci ? En d'autres termes, l'individu est-il objet de science, ou faut-il réserver ce privilège aux êtres célestes ?

Pour répondre à ces questions, il va suffire de préciser la

notion aristotélicienne de nécessité et de constater si celle-ci se rencontre chez l'individu :

Dans le *de Gen. et corr.* (II, 11), Aristote nous enseigne que la nécessité absolue ne se trouve que dans la production circulaire :

D'après le Philosophe, nécessité et éternité vont de pair « ce qui est nécessaire ne peut pas ne pas être, et, par suite, s'il est nécessairement, il est, par cela même, éternel, et s'il est éternel, il est nécessairement » (*de gen. et corr.* II, 11, 337 (fin) 338 a) ; il suit donc que si « la génération est nécessaire, elle est éternelle, et que si elle est éternelle, elle est nécessaire » (ibid.) (1). Mais pour être éternelle, « il est impossible qu'elle s'accomplisse en ligne droite, car elle n'aurait pas alors de commencement, ni en bas, comme nous le voyons en prenant les choses futures, ni en haut, si nous prenons celles qui ont été. Mais la production doit nécessairement commencer, si elle n'est pas limitée, et elle doit être éternelle. Il y a donc nécessité qu'elle soit circulaire. » Aristote explique que dans une pareille production, il y a réciprocité de la cause et de l'effet et, qui plus est, une réciprocité susceptible de se continuer indéfiniment ; puis le Stagirite conclut légitimement « Ainsi la nécessité absolue ne réside que dans le mouvement et la génération circulaires. » (2). Pour illustrer ces considérations, reprenons l'exemple aristotélicien de la production des nuages par la pluie et de la pluie par les nuages : les nuages, avons-nous dit, n'ont d'autre origine que la pluie, mais il nous est loisible de considérer l'antécédent, en l'espèce, la pluie, comme un conséquent, et affirmer que la pluie n'a pas d'autre cause que les nuages. Qu'est-ce à dire ? Qu'il y a conversion de la cause et de l'effet. De plus, cette conversion peut se continuer indéfiniment, car, si les nuages se transforment en pluie, celle-ci à son tour donne naissance à des nuages, ceux-ci

(1) *De gen. et corr.* II, 11, 337 b, 35 ; 338 a, 1 :
Τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα · ὃ γὰρ εἶναι ἀνάγκη, οὐχ οἷόντε μὴ εἶναι · ὥστ' εἰ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, ἀίδιόν ἐστι, καὶ εἰ ἀίδιον, ἐξ ἀνάγκης. Καὶ εἰ ἡ γένεσις τοίνυν ἐξ ἀνάγκης, ἀίδιος ἡ γένεσις τούτου, καὶ εἰ ἀίδιος, ἐξ ἀνάγκης.

(2) Ibid., 338 a, 14 :
Ἐν τῇ κύκλῳ ἄρα κινήσει καὶ γενέσει ἐστὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς.

fournissent de la pluie, celle-ci des nuages, et ainsi de suite à l'infini. Nous nous trouvons donc en présence d'une production cyclique ou circulaire qui participe, en quelque sorte, à l'éternité des êtres célestes animés d'un mouvement circulaire et qui échappe, par suite, au temps : c'est en elle que, selon les déclarations expresses du Philosophe, nous trouvons la nécessité absolue, analytique, qui se rapproche le plus de celle qui règne dans le monde supra-lunaire.

Nous savons maintenant à quelles conditions les individus peuvent être nécessaires : ils le sont si leur génération est cyclique ou circulaire, ou, ce qui est équivalent, s'ils reviennent sur eux-mêmes numériquement et individuellement, c'est-à-dire, s'il y a réciprocité entre leur cause, en l'espèce, le générateur, et eux-mêmes. En est-il ainsi ?

Il semblerait que nous devrions répondre par la négative si nous considérions les individus en tant que tels. En effet, leur existence est contingente, comme le remarque Aristote dans le *de generatione et corruptione* :

« De ce que votre père a été, dit-il, il ne s'ensuit pas que vous deviez être ; ce qui est seulement nécessaire, c'est que si vous êtes, il faut que votre père ait été » (1). Ce n'est pas nécessairement que l'antécédent, le générateur, produit le conséquent, l'engendré ; diverses circonstances peuvent empêcher cette production. Du coup, il n'y a pas conversion entre cause et effet, et, par suite, « les hommes et les vivants ne reviennent pas également sur eux-mêmes, de façon que le même individu reparaisse » (2). Ceux-ci ne sont pas nécessaires. Dira-t-on qu'ils entrent dans dans le domaine de l' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ? Non pas, car générateur et engendré diffèrent toujours numériquement par suite de la diversité de la matière, de sorte que jamais le même être apparaît. Comment dès lors parler de généralité ?

(1) *De gen. et corr.* II, 11, 338 b, 9-11 :
Οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἰ ὁ πατὴρ ἐγένετο, σὲ γενέσθαι, ἀλλ' εἰ σύ, ἐκεῖνον.

(2) Ibid., 338 b, 8 :
Ἄνθρωποι δὲ καὶ ζῷα οὐκ ἀνακάμπτουσιν εἰς αὐτοὺς ὥστε πάλιν γίνεσθαι τὸν αὐτόν.

On le peut dans le cas de la maladie microbienne de notre exemple, parce que c'est toujours le même mal, avec des symptômes identiques, qui atteint habituellement les individus.

Il faudrait donc bannir la nécessité du monde sublunaire ; et, cependant elle y existe, mais par l'intermédiaire de l'espèce :

Tandis que les choses célestes « celles dont la substance motrice est incorruptible, comme le dit Aristote, reviennent numériquement et individuellement, les êtres dont la substance est corruptible (1). doivent accomplir ce retour, non pas numériquement, mais uniquement sous le rapport de l'espèce. C'est ainsi que l'eau vient de l'air et que l'air vient de l'eau, le même en espèce mais non le même numériquement » (2).

« *La génération circulaire, ou continue,* écrit M. Chevalier, *est l'application de l'analyse, ou de la nécessité logique aux individus par le moyen de l'espèce....* Par là, nous atteignons à la causalité analytique. Si le générateur et l'engendré diffèrent numériquement, par suite de la diversité de la matière, ils sont identiques spécifiquement ; la cause et l'effet, suivant le terme des scolastiques, sont *univoques*. De plus, dans ce processus circulaire, tout est réciproque : de même que, dans le cercle, tout point est à la fois principe, milieu et terme, de même, dans le devenir des espèces, fin et moyen sont réciproques... » (*La Notion du Nécessaire chez Aristote,* p. 161-62).

Ainsi, grâce à l'espèce, qui, transcendant le temps, est, pour ainsi dire, éternelle et nécessaire comme Dieu même, grâce à l'εἶδος, la nécessité règne dans le monde sublunaire, mais on voit à quel prix :

L'individu en tant que tel est exclu du domaine de la science, au profit de l'espèce qui, seule, est réelle, parce que seule elle est nécessaire ; l'individu n'est pas réel, parce qu'il n'est pas nécessaire :

« *Si la nécessité est la marque de la réalité,* écrit justement

(1) Donc les individus qui sont corruptibles.

(2) *De gen. et corr.*, II, 11, 338 b, 16-18 :
Ὅσων δὲ μὴ ἀλλὰ φθαρτή, ἀνάγκη τῷ εἴδει, ἀριθμῷ δὲ μή ἀνακάμπτειν. Διὸ ὕδωρ ἐξ ἀέρος καὶ ἀὴρ ἐξ ὕδατος εἴδει ὁ αὐτός, οὐκ ἀριθμῷ.

M. Chevalier (*Not. du Néces.*, p. 180), *l'individualité n'est pas, seule la forme ou l'espèce est réelle.* »

Mais, si l'individualité n'existe pas, il faut bien, pour que l'univers soit intelligible, qu'il y ait quelque chose de réel au monde : Dieu, dont participeraient les individus. Il n'y aurait pas plusieurs êtres, mais un seul et même Etre, immanent au monde, et les individus n'existeraient que par Lui et en Lui. Telles sont les conséquences logiques qu'entraine une philosophie qui méconnaît l'individualité : elle aboutit logiquement à une doctrine d'immanence divine d'après laquelle la Divinité serait l'âme du monde ; nous disons « logiquement » et non « fatalement », car il se peut fort bien que l'auteur d'une telle philosophie ne tire pas de ses principes toutes les conséquences possibles. Ce sont les textes qui nous montreront si, en fait, Aristote a tiré ces conséquences. Pour l'instant, c'est la question de droit qui nous occupe.

Mais, dira-t-on, découvrir la vérité c'est s'impersonnaliser : comprendre, par exemple, que deux et deux font quatre, et comprendre qu'on le comprend, c'est renoncer à toute connaissance exclusive, propre à chaque individu, comme l'est la connaissance sensible, pour ne faire qu'un par la pensée avec tous les autres hommes capables de réflexion. Du coup, toutes les philosophies autres que le scepticisme radical devraient logiquement aboutir à l'immanentisme. Or, il n'en est rien, car plusieurs d'entre elles, le spiritualisme en particulier, sont nettement théistes. Le critérium de l'impersonnalité est donc insuffisant, parce qu'il peut caractériser des systèmes philosophiques qui se réduisent à une doctrine soit d'immanence divine, soit de transcendance.

C'est sans doute notre expression « courant d'impersonnalité » qui est à l'origine de cette objection :

Si le principe de la connaissance intellectuelle doit logiquement conduire le Philosophe à une doctrine d'immanence divine, ce n'est pas du tout, comme semblent le croire les auteurs de l'objection, parce que l'individu se rend impersonnel dans la recherche de la vérité, mais c'est parce que l'individualité est complètement méconnue.

Sans doute, pour une philosophie théiste, l'homme, quand il pense, tend en quelque sorte à l'impersonnalité, sans doute l'individu, en tant que tel, est exclu de la science, mais il reste réel, tandis qu'il ne l'est pas dans le système aristotélicien.

En effet,

Si le Dieu du Philosophe était créateur et s'il connaissait le monde en tant que tel, les êtres contingents, tout en étant inconnaissables scientifiquement, seraient cependant intelligibles pour quelqu'un, pour Dieu et ne cesseraient pas, par suite, d'être réels : ils le seraient en soi, ce qui suffit. La nécessité et la généralité devraient être considérées comme des conditions d'intelligibilité pour nous seulement, et non en soi (1).

Mais, comme nous l'avons vu, Aristote a ignoré complètement la notion de création, de sorte que son Dieu n'est point créateur ; de plus, ce dernier ne connaît pas le monde dans son individualité, « il est meilleur, dit le Stagirite en parlant du Premier Moteur, de ne pas voir certaines choses que de les voir » (*Métaph.*, Λ, 9, 1074 b, 32) (2). Et ces choses que, sous peine de déchoir, la Divinité doit ignorer ne sont autres que les substances contingentes (*de gen. et corr.* II, 11, 338 b, 10), corruptibles (id. 338 b, 16), donc imparfaites ; d'ailleurs, comme nous le montrerons longuement plus loin (voir chapitre III), et c'est pourquoi nous n'insistons pas ici, l'objet de la pensée divine, devant demeurer toujours le même et être ce qu'il y a de plus parfait (*Métaph.*, Λ, 9, 1074 b, 34), ne peut-être que Dieu même, et non le monde, soumis au changement et imparfait (3).

Ainsi, pour le Philosophe, l'individuel n'est intelligible pour personne, ni pour les hommes, puisque la nécessité ou la généralité n'a aucune prise sur lui, ni même pour Dieu, puisque celui-ci

(1) Nous nous inspirons d'un remarquable article de M. Chevalier paru dans les *Lettres* (avril 1927), *Saint Thomas ou l'idée de création* (p. 429 à 447).

(2) μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν.

(3) « L'intelligence divine, dit Aristote, se pense elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus parfait ; elle est la pensée de la pensée » (*Métaph.*, Λ, 9, 1074 b, 34). (Cf. chap. III).

ne l'a pas créé et ne le connaît pas. Il s'ensuit qu'il est absolument inintelligible et irréel, qu'il n'existe pas même en soi. On ne saurait mieux le méconnaître.

Mais nous tenons à faire remarquer que ce n'est pas sans hésitations et sans avoir vu toute la complexité du problème qu'Aristote s'est arrêté à cette solution. En effet,

Pour lui, comme nous le savons, la science a pour objet la πρώτη αἰτία, l'ἀκρότατον αἴτιον (*Phys.* II, 3, début, et 195 b, 21) ; mais qu'entend-il par cause première ? A-t-il en vue, demande Hamelin (*Syst. d'Arist.* p. 238), « la cause la plus élevée possible dans la hiérarchie de l'extension » ou, au contraire, celle qui est « la plus riche possible en compréhension, celle qui rend compte sans autre condition du plus grand nombre possible des caractères de l'objet » ? A ce sujet, nous constatons, dans le système aristotélicien, l'existence de deux tendances opposées qui poussent le Philosophe, l'une, à réserver le nom de causes premières à celles qui sont les plus éloignées des faits à expliquer, — cela est manifeste au début des *Météorologiques*, par exemple, — l'autre, à soutenir que les ἀκρότατα αἴτια sont celles qui sont les plus rapprochées des faits :

« Lors donc qu'on cherche la cause, dit en effet Aristote dans la *Métaphysique*, comme la cause se dit en plusieurs sens, il faut indiquer toutes les causes possibles. Par exemple, quelle est la cause matérielle de l'homme ? Ne sont-ce pas les menstrues ? Quelle est sa cause motrice ? N'est-ce pas la semence ? Quelle est sa cause formelle ? La quiddité de l'homme. Ces deux dernières causes n'en font d'ailleurs peut-être qu'une seule. Quoiqu'il en soit, il faut indiquer les *causes les plus rapprochées*. Quelle est la matière ? Ce n'est pas le feu ou la terre, c'est la matière propre. Voilà comment il faut procéder au sujet des substances naturelles et générables, si l'on veut procéder correctement, puisque tels sont le nombre et la nature des causes et qu'on doit chercher les causes » (1).

(1) *Métaph.*, H, 4, 1044 a, 32.

Notons spécialement cette phrase importante :

δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν... Il faut indiquer les causes les plus rapprochées.

Le Philosophe s'aperçoit sans doute que sa théorie de la science va définitivement exclure l'individuel ; aussi veut-il réagir en recherchant les causes les plus rapprochées des faits, c'est-à-dire, en se préoccupant davantage du point de vue de la compréhension et en s'efforçant de poursuivre la réalité jusque dans ses derniers retranchements. Mais, malgré ce louable effort, il laisse échapper l'individuel, car il s'arrête à l'espèce dernière, c'est-à-dire, la plus proche de l'individu, de sorte qu'il faut admettre avec Hamelin (p. 239) « que l'universel, qu'il s'agit d'invoquer comme cause d'une classe de phénomènes, est pourtant restreint aux limites de cette classe », que « l'universel, d'où part la démonstration scientifique, n'est jamais que la définition, laquelle est, par construction, spécifique et contient au besoin les caractères de l'espèce dernière elle-même. » Mais au-dessous de celle-ci « il reste encore l'individu, déclare Hamelin, et décidément la science aristotélicienne ne l'atteint pas » (p. 239).

En résumé, la science a pour objet, non pas les individus, mais *seulement les espèces*, depuis les plus riches en extension et, par suite, les plus pauvres en compréhension jusqu'aux espèces dernières, les plus pauvres en extension et, par suite, les plus riches en compréhension.

§ 3. — Destinées de l'âme humaine.

Les destinées de l'âme humaine sauvegardent-elles l'individualité ? Oui, mais à une condition, c'est que la survivance de l'âme soit substantielle et personnelle :

Si, au moment de la mort, tout en n'étant pas anéantie avec le corps, l'âme perd cependant conscience d'elle-même et ne conserve pas le souvenir de son passé et le sentiment de son identité — c'est ce qui se produit si sa survivance n'est pas personnelle — il s'ensuit que l'homme ne subsiste plus et disparaît complètement ; sans doute, une partie de lui-même, l'âme, n'est pas détruite, mais celle-ci, ne se souvenant pas de son existence antérieure, n'est plus humaine ; c'est une âme toute nouvelle, ne se rattachant à son passé par aucun lien, commençant une vie nouvelle, absolument indépendante de l'existence terrestre. L'homme n'existe plus, l'âme humaine n'existe plus : l'individualité est méconnue.

Voyons maintenant si Aristote admet ou rejette une immortalité substantielle et personnelle :

Pour que l'âme survive d'une manière personnelle, il faut, nous venons de le dire, qu'elle ait conscience d'elle-même, de son identité, qu'elle conserve le souvenir de son existence antérieure ; il faut, pour parler un langage aristotélicien, qu'il y ait continuité de conscience entre la vie de l'intellect actif uni à l'intellect qui devient et son existence séparée et en soi.

Intellect actif, intellect qui devient, voilà des mots tout nouveaux ; il convient donc tout d'abord de nous familiariser avec eux.

Au-dessus de l'imagination et de la mémoire, il y a, selon Aristote, l'intellect qui, outre sa partie inférieure (1), comprend deux degrés. Il est, d'une part, l'intellect qui fait (τῷ πάντα ποιεῖν) (*De An.* III, 5), ou actif (ποιητικός, selon l'expression des commentateurs grecs), et l'intellect qui devient (τῷ πάντα γίγνεσθαι) (*De An.*, ibid.,) Celui-ci est essentiellement indéterminé (2), il n'a rien d'actuel, en ce sens qu'il est en puissance par rapport aux formes intelligibles immergées dans la matière ; Hamelin le compare à un simple réceptacle, à une tablette sur laquelle il n'y a originairement rien d'écrit (*Syst. d'Arist.* p. 385). Il va sans dire que cet intellect est incapable de penser par lui-même et de dégager du sensible les formes intelligibles. C'est

(1) Cette partie inférieure n'est autre, que l'intellect discursif tout voisin de l'imagination, mais déjà supérieur à elle : « c'est, à vrai dire, écrit Hamelin (*Syst. d'Arist.*, p. 385), la faculté dont l'ὑπόληψις est l'acte. » (*Métaph.*, Λ, 1 ; *De An.* III, 8, 432 a, 4).

(2) L'intellect qui devient est essentiellement indéterminé ; Aristote écrit en effet dans le *De Anima* (III, 4, 429 a, 15-22 et b, 30) :

ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τοῦτο.... Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι.... ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν — et b, 30 : δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ · δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.

l'intellect actif, essentiellement en acte (1), qui abstrait l'intelligible et actualise l'intellect passif ; de même que la lumière fait apparaître les couleurs, de même le νοῦς ποιητικός rend l'intelligible saisissable (2).

« Il faut distinguer, écrit Rodier (*Traité de l'âme*, t. II, p. 28), deux intellects. Celui dont nous avons parlé jusqu'ici, c'est celui qui devient l'intelligible, qui s'identifie avec lui plus encore que le sentant avec le senti, puisque l'intelligible, à la différence du sensible, est pure forme, sans matière (v. *De An.*, I, 3, 407 a. 7 ; III, 5, 430 a, 19 ; 8, 431 b, 21 ; 4, 430 a, 3). Il y en a un autre ; c'est celui qui ne devient pas l'intelligible, mais qui le fait. Une puissance, en effet, ne peut être réalisée que par ce qui possède déjà la forme qu'elle doit recevoir. L'intellect en puissance ou l'intelligible en puissance ne peuvent donc être actualisés que par un intellect et un intelligible en acte. C'est cet intellect actuel et actif parce qu'il est actuel, qui nous fait apercevoir les essences ou les formes. S'il ne les crée pas, du moins en rend-il possible l'aperception à l'intellect en puissance, de même que c'est grâce au diaphane en acte que les couleurs peuvent devenir actuelles pour la vision (*De An.*, III, 5, 430 a, 10 ; 14 sqq. ; 4, 430 a, 4 ; 7. 431 b. 16). » Notons, de plus, que, pour Aristote, l'intellect actif seul est indestructible, éternel, immortel, tandis que le νοῦς παθητικός est périssable (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς : *De An.* III, 5, 430 a, 24). Si l'intellect passif est périssable c'est parce qu'il est essentiellement puissance et parce qu'il ne peut s'exercer sans le concours du corps (3).

(1) *De An.* III, 5, 430 a, 17 :
Καὶ οὗτος ὁ νοῦς, χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ.
(2) *De An.* III, 5, 430 a, 15... :
ὁ δὲ (sc. τοιοῦτος νοῦς) τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς · τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.
(3) Le νοῦς παθητικός est périssable pour deux raisons principales, tout d'abord parce qu'il est indéterminé et n'a rien d'actuel, et surtout parce qu'il ne peut s'exercer sans le concours de l'organisme corporel.
Qu'il ne soit rien d'actuel, nous venons de le noter page précédente (v. *De An.* III, 4, 429 a, 15-29 ; b. 30 ; nous avons cité ce texte tout du long). Et Alexandre d'Aphrodise écrit dans le *De An.* 84, 21 : « L'intellect matériel (ὑλικός) n'est donc en acte aucune chose, mais il les est toutes en puissance. En effet, n'étant rien en acte avant d'avoir pensé lorsqu'il a pensé quelque chose, il devient le pensé, puisque penser consiste pour lui à posséder la forme pensée. L'intellect matériel n'est, par conséquent, qu'une aptitude (ἐπιτηδειότης) à la réception des formes, et il ressemble à une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit, ou plutôt, *au non-écrit de la tablette* et non à la tablette elle-même. Car la tablette elle-même est une des choses [déterminées et actuelles]. » (Cité par Rodier, *op. cit.*, p. 457).
N'étant rien d'actuel par lui-même, on comprend qu'il cesse d'être avec le sujet qui le possède.
L'intellect passif est périssable, non seulement parce qu'il est essentiellement puissance, mais aussi parce qu'il ne peut s'exercer sans le concours de l'organisme. Dès lors, quand ce concours fait défaut, après la mort, l'activité de l'intellect qui devient cesse.
Que le νοῦς παθητικός ne puisse s'exercer sans le corps, c'est ce qu'Aristote affirme en disant que l'âme noétique, c'est-à-dire, l'intellect passif, pense les formes intelligibles dans les images : Τὰ μὲν οὖν εἴδη τὰ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ...» (*de Anima*, III, 7, 431 b, 2). Et dans le même chapitre, Aristote déclare que l'âme ne pense pas sans images : οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος (ibid., 431 a, 16). Qu'est-ce à dire ? Que l'activité du νοῦς παθητικός est corporelle, ou, du moins, liée au corps, comme le remarque Hamelin (*op. cit.*, 386). Liée au corps, cette activité prend fin quand l'organisme est anéanti.
Nous avons, quelques lignes plus haut, identifié âme noétique et intellect passif ; ce n'est pas sans raison, car c'est Aristote lui-même qui fait cette identification dans le *de Anima* (III, 4, 429 a, 27), en attribuant à l'âme noétique des caractères, la potentialité en particulier, identiques à ceux du νοῦς παθητικός : « Ils ont bien dit, écrit en effet le Philosophe, ceux qui ont affirmé que l'âme est le lieu des idées, sauf ces restrictions, toutefois, que ce n'est pas l'âme tout entière, mais l'âme noétique, et que les idées [n'y sont] pas en acte, mais en puissance. » (*De An.* III, 4, 429 a, 27). En d'autres termes, l'âme noétique est en puissance par rapport aux formes intelligibles. Mais c'est là, nous l'avons vu, le caractère propre de l'intellect passif.
(1) Nous avons déjà constaté que l'intellect actif est essentiellement acte, et nous avons cité le texte du *de Anima* (III, 5, 430 a.) qui établit l'existence de ce caractère. Qu'il nous suffise donc ici de montrer brièvement que pensant sans organe, le νοῦς ποιητικός peut s'exercer sans le concours du corps et, par suite, même après l'anéantissement de ce dernier.
L'intellect actif pense sans organe. En effet,
Comme nous l'avons vu, c'est lui qui actualise le νοῦς παθητικός en déga-

Quant au νοῦς ποιητικός, il est impérissable, précisément parce qu'il est tout en acte et pense sans organe (1) ; ces deux carac-

tères lui confèrent non seulement l'immortalité, mais l'éternité :

« Il n'y a en lui, écrit Rodier (*op. cit.* p. 29), rien de passif ni de potentiel. Séparée de tout ce qui est corporel, son activité ne peut laisser aucune trace dans la mémoire, et c'est à elle seule qu'appartient l'immortalité. Elle est même éternelle à la rigueur, puisque, étant acte par essence, il n'y a pas pour elle de passage de l'acte à la puissance, ni réciproquement, c'est-à-dire, ni destruction, ni génération (*De An.*, I, 4, 408 b, 25 ; III, 4, 430 a, 5 ; 5, 430 a 15 sqq). »

Cela étant, nous pouvons mieux répondre maintenant à la question que nous posions au début : Y a-t-il, pour Aristote, une survivance de l'âme à la fois substantielle et personnelle ? Et nous comprenons maintenant pourquoi cette question, en langage aristotélicien, revient à celle-ci, plus précise : y a-t-il continuité de conscience entre la vie de l'intellect qui fait uni au νοῦς ποιητικός et son existence séparée et en soi ? Puisque, comme nous venons de le voir, l'intellect actif seul survit, se demander si la survivance de l'âme est substantielle et personnelle revient à se demander si la survivance du νοῦς ποιητικός est substantielle et personnelle, et se poser cette dernière question, c'est, en dernière analyse rechercher s'il y a continuité de conscience entre la vie de l'intellect actif dans son existence séparée et la vie du même intellect avant sa séparation du νοῦς παθητικός. En effet :

Supposons que cette continuité de conscience existe. Dans ce cas, après la mort, l'intellect actif conserve le souvenir de son existence antérieure ; il se souvient, en d'autres termes, de l'époque où il était uni à l'intellect qui devient ; il a donc conscience, non seulement de lui-même, mais encore de son identité : il sait qu'il survit et qu'il est resté identique à lui-même malgré sa

geant du sensible les formes intelligibles. Ce faisant, il est un agent. Or, pour agir, l'agent doit posséder la forme. Donc comme le dit Hamelin, « l'intellect qui fait ne serait donc pas autre chose, en dernière analyse, que la forme intelligible pure et déjà séparée. » (*op. cit.* p. 386). Etant forme pure, l'intellect qui fait n'a dès lors rien de commun avec le corps : il pense sans organe.

Pouvant s'exercer sans le concours du corps et étant essentiellement acte, on conçoit qu'il survive à la destruction de l'organisme.

séparation de l'intellect passif. Sa survivance est donc substantielle et personnelle.

En est-il ainsi pour Aristote ? Celui-ci admet-il l'existence de cette fameuse continuité ?

Aucun doute n'est possible : Aristote rejette très explicitement cette continuité dans le *traité de l'âme* :

« Une fois séparé, écrit le Philosophe, et il s'agit de l'intellect qui fait, il est seulement ce qu'il est, et cela seul est immortel et éternel. Et nous n'avons pas souvenir (après la mort, de notre existence antérieure), parce que ce qui subsiste ainsi est impassible, tandis que l'intellect passif est périssable... » (1).

« Nous n'avons pas souvenir » ainsi, pour le Philosophe, l'intellect actif, une fois séparé, ne se souvient pas de son existence antérieure. Sa survivance ne saurait donc être substantielle et personnelle. Sur ce point, aucune controverse n'est possible, et, comme le remarque Zeller (2) (II,, 2, p. 574, n. 3), tous les commentateurs, soit anciens, soit modernes, sont d'accord pour admettre qu'il n'y a pas continuité de conscience entre la vie de l'intellect actif uni au νοῦς παθητικός et son existence séparée en soi.

Les divergences apparaissent quand il s'agit de savoir si cette existence séparée et en soi est celle qui précède l'apparition de l'individu ou celle qui suit sa disparition. Pour les uns, les commentateurs modernes surtout, Trendelenburg (édition spé. du *de Anima*), Susemihl (*Philologischer Anzeiger* p. 691) et Biehl (*Ueber den Begriff νοῦς bei Aristoteles*, p. 12 sqq), dans le passage en question, Aristote veut dire que nous ne nous souvenons pas, dans notre existence actuelle, de notre existence antérieure ; pour eux, il y a discontinuité de conscience entre la vie de l'intellect actif uni à l'intellect passif et son existence séparée, celle-ci étant celle qui précède l'union des deux intellects et l'apparition de l'individu. Leur unique argument, c'est que le Stagirite a employé

(1) *De An.* III, 5, 430 a. 22-25... :
χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. Οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς...

(2) Nous citons les déclarations de Zeller page 37.

un présent et non un futur « οὐ μνημονεύομεν », ce qui signifie « nous ne nous souvenons pas (actuellement de notre existence antérieure) « Nullum futuri temporis signum, remarque Trendelenburg (*op. cit.*, p. 491) qui écrit : « Interpretes illud οὐ μνημονεύομεν ad vitam referunt post mortem expectandam ; mente a mortali eius parte segregata fieri non posse ut praeteritorum meminerimus ; immortalem enim vita nihil pati, ut sine reliqua animi parte memoria sit nulla. Sed nullum futuri temporis signum. » Ainsi, pour Trendelenburg, si Aristote avait eu en vue l'existence future, il aurait employé le futur et non le présent οὐ μνημονεύομεν.

Pour d'autres, les commentateurs anciens, Themistius, Philopon, Aristote veut dire que nous n'aurons pas souvenir (après la mort, de notre existence actuelle) ; pour eux, il y a discontinuité de conscience entre la vie de l'intellect actif uni au νοῦς παθητικός et son existence séparée, celle-ci étant celle qui suit la séparation des deux intellects et la disparation de l'individu.

« Après la mort, dit Thémistius, nous ne nous souvenons pas des événements de notre vie ; nous ne répondons ni à la haine ni à l'amitié... Quant à la pensée discursive, à l'amour et à la haine, ce sont des modes, non de l'intellect, mais du sujet qui le possède, en tant qu'il le possède. C'est pourquoi, quand le sujet est détruit, l'intellect n'a plus ni souvenirs ni amitiés » (1).

Avec Rodier (*traité de l'âme*, t. II, p. 465) nous donnons la préférence aux commentateurs anciens, et voici pourquoi :

Il arrive souvent que le Philosophe emploie un présent pour un futur ; c'est ainsi que nous trouvons un présent dans un autre passage (*De An.* I, 4, 408 b, 27) où il s'agit sans aucun doute de l'existence future de l'intellect :

« C'est pourquoi, dit le Philosophe, quand le sujet est détruit,

(1) *Themistii Paraphrases...*, V, II, p. 180, 20 :

Τί δήποτε οὐ μνημονεύομεν τῶν ἐν τῷ βίῳ μετὰ τὸν θάνατον οὐδὲ ἔχθρας ἀμειβόμεθα οὐδὲ φιλίας οὐδὲ φαινόμεθα τοῖς οἰκείοις ὧν μάλιστα ἐαλώκαμεν..... τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν, οὐκ ἔστιν παθημα, ἀλλὰ τοῦ δὲ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου, οὔτε μνημονεύει, οὔτε φιλεῖ... »

l'intellect n'a plus ni souvenirs ni amitiés » (1). Il n'est par conséquent pas invraisemblable que, dans le passage qui nous intéresse, Aristote ait employé un présent pour un futur ; « cette considération, déclare Rodier (*op. cit.* p. 466), paraît avoir amené Trendelenburg à changer d'avis (v. la note de la 2e édition). »

Il y a plus : la phrase que nous avons citée « une fois séparé (χωρισθείς), l'intellect actif est seulement ce qu'il est » (μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί), cette phrase ne se comprend pas si l'on n'adopte pas l'opinion des commentateurs grecs. En effet :

« Une fois séparé... » cela signifie « quand il sera séparé ; il est donc question d'une séparation future et non antérieure à l'apparition de l'individu et à l'union des deux intellects. Or, immédiatement après avoir déclaré que « séparé, l'intellect actif est seulement ce qu'il est », Aristote ajoute « Et nous n'avons pas souvenir... ». Il faut donc entendre « Et nous n'avons pas souvenir (une fois l'intellect actif séparé, c'est-à-dire, après la mort)... » Pour traduire comme les commentateurs modernes « Nous n'avons pas souvenir (actuellement de notre existence antérieure)... », il faudrait qu'Aristote ait parlé auparavant d'une séparation, non pas future, mais antérieure à l'union des intellects.

D'ailleurs, comme le remarque fort justement Rodier (*op. cit.*, p. 466) à la suite de Zeller (2), « la question n'a pas grande

(1) διὸ καὶ τούτου φθειρομένου, οὔτε μνημονεύει, οὔτε φιλεῖ (*De An.* I, 4, 408 b, 27).

(2) Zeller (II, 2, p. 574, nº 3) écrit en effet : In dem S. 571, 2 angeführten Worten De ani. III, 5, 430 a, 23 : οὐ μνημονεύομεν δὲ u. s. w. ob man diese Worte ihrem nächsten Sinne nach davon versteht, dass wir uns im jetzigen Leben des früheren, oder davon, dass wir uns nach dem Tode des jetzigen nicht erinnern, oder auch unbestimmter davon, dass das ewige Leben des thätigen Nus überhaupt mit keiner Erinnerung verknüpft sei, ist in der Sache deshalb nicht sehr erheblich, weil die Bregründung des : οὐ μνημονεύομεν die Continuität des Bewusstseins zwischen dem Leben des mit der leidentlichen Vernunft verbundenen und des von ihr freien Nus sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts aufhebt. » Et Zeller de citer les commentateurs modernes Biehl et Trendelenburg, d'après lesquels nous ne nous souvenons pas actuellement de notre existence antérieure.

Ainsi, que l'on donne la préférence, soit aux commentateurs anciens, soit

importance, car, quelle que soit l'interprétation suivie, la phrase conserve toujours la même signification essentielle : il n'y a pas continuité de conscience entre la vie de l'intellect actif uni à l'intellect passif et son existence séparée et en soi. »

Ainsi la survivance du νοῦς ποιητικός, n'étant pas substantielle, n'assure pas une immortalité personnelle (1).

Que l'on ne nous objecte pas que, dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote admet une immortalité substantielle. En fait, le Stagirite se demande si « les morts peuvent conserver quelque sentiment de bonheur ou d'adversité » ; et voici la solution qu'il propose : « s'il est possible que quelque impression, soit en bien, soit en mal, s'étende jusqu'aux morts, cette impression doit certainement être bien faible, ou en elle-même absolument, ou, du moins, relativement à eux. En tout cas, elle n'est ni assez forte ni d'une telle nature qu'elle puisse les rendre heureux, s'ils ne le sont pas, ou, s'ils le sont, leur enlever leur félicité (2) ». Il est bien évident qu'une telle impression, précisément parce qu'elle n'est pas susceptible de modifier l'état de l'âme qui l'éprouve, ne constitue nullement, pour celle-ci, le sentiment de son identité.

aux commentateurs modernes, « cela n'a pas une grande importance dans l'affaire » déclare Zeller (ist in der Sache deshalb nicht sehr erheblich), et il en indique la raison, celle-là même que nous donnons plus haut : dans un cas comme dans l'autre, il n'y a pas continuité de conscience entre la vie de l'intellect actif uni à l'intellect passif et son existence séparée et en soi.

(1) Tel est aussi l'avis de Renouvier : « On doit conclure de ces passages (où Aristote déclare que le νοῦς ποιητικός est immortel, éternel, impossible) qu'Aristote nie la permanence de l'âme en tant que douée de mémoire et servant de substratum à une personnalité distincte. »

(C. Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, tome II, p. 134, note 3.)

Th. Gomperz écrit de même, après avoir reconnu que le Nous actif est immortel « Il est vrai que cette immortalité, pour Aristote, n'est nullement individuelle » (Th. Gomperz, *les Penseurs de la Grèce*, t. III, p. 221).

On trouve des idées analogues dans Ravaisson, *Essai* (t. I, p. 590, note 2).

(2) *Eth. Nic.*, I, 11, 1101 b. 1-5.

Ἔοικε γὰρ ἐκ τούτων εἰ καὶ ὁτικνεῖται πρὸς αὐτοὺς ὁτιοῦν, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε τοὐναντίον, ἀφυρόν τι καὶ μικρὸν ἢ ἁπλῶς ἢ ἐκείνοις εἶναι, εἰ δὲ μή, τοσοῦτόν γε καὶ τοιοῦτον ὥστε μὴ ποιεῖν εὐδαίμονας τοὺς μὴ ὄντας μηδὲ τοὺς ὄντας ἀφαιρεῖσθαι τὸ μακάριον.

Ainsi l'individu est totalement méconnu : il est exclu du domaine de la science et n'est intelligible pour personne, pas même pour Dieu : il n'est pas réel, même en soi. De plus, on lui refuse une survivance personnelle et substantielle. De là à dire qu'il n'y a qu'un seul Etre, Dieu, immanent au monde et dont participent tous les individus, il n'y a qu'un pas et il faut avouer qu'il est logique de le franchir.

§ 3. — Le principe de la morale.

Trouve-t-on cette méconnaissance de l'individu dans le principe de la morale ? Une brève esquisse de la morale aristotélicienne nous fournira la réponse.

Le Philosophe pose comme principe que le Souverain Bien, objet de la morale, n'est autre que le bonheur, εὐδαιμονία.

« Tous sont d'accord sur le nom qui doit désigner le Souverain Bien, dit Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* ; le vulgaire, comme les gens éclairés, l'appellent le bonheur... » (1).

La *Grande Morale* et l'*Ethique à Eudème* (2) contiennent des déclarations analogues :

(1) *Eth. Nic.* I, 2, 1095 a, 17-19

Ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται · τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν....

(2) On ne sait si la *Morale à Eudème* et *la Grande Morale* sont d'Aristote, la première est attribuée par beaucoup à Eudème : quoi qu'il en soit, l'auteur reste fidèle à l'aristotélisme ; il reprend les mêmes points contenus dans l'*Ethique à Nicomaque*, en les précisant, en les développant parfois davantage, en les dépassant même.

« On croit sentir, écrit Ollé-Laprune (*Essai sur la morale d'Arist.*, p. 4), presque partout un disciple qui n'est point un esprit vulgaire, très épris de la doctrine d'Aristote, mais désireux de l'accommoder à son propre tempérament intellectuel, à ses propres vues, à ses propres sentiments. Sans m'arrêter ici à tous les détails... je signalerai deux points qui attirent entre tous l'attention. Eudème ou l'auteur des *Eudenia* a, plus qu'Aristote, le sentiment que je nommerai proprement moral, il est aussi plus religieux. Certes, Aristote, insiste sur le caractère pratique de la morale.... Eudème, tout en répétant la même chose, demeure plus attaché à *l'Ethique*... »

Nous ne manquerons pas d'indiquer ces différences, mais il convient de faire

« Le bien suprême est une fin parfaite, et, pour le dire en un mot, la fin parfaite ne peut être que le bonheur... » (1).

« On convient que le bonheur est le plus grand et le meilleur des biens qui peuvent appartenir à l'homme... » (2).

Mais, où découvrir le bonheur ? Toute la question est là et la morale doit s'efforcer de donner une réponse aussi satisfaisante que possible.

« De même que nous avons désigné plus haut trois biens comme les plus grands de tous pour l'homme : la vertu, la prudence et le plaisir, déclare Aristote dans la *morale à Eudème*, de même aussi nous voyons qu'il y a trois genres de vie que chacun embrasse de préférence, dès qu'il a le libre choix, la vie politique, la vie philosophique et la vie de plaisirs ou de jouissances » (3).

Ainsi trois biens seraient susceptibles de procurer le bonheur, la vertu, la prudence et le plaisir ; le premier constituerait la vie politique qui, comme le dit le Philosophe dans les *Eudemia*, « s'applique aux actions belles et glorieuses, c'est-à-dire, à celles qui viennent de la vertu » ; le second serait l'élément dominant de la vie philosophique qui comprend « la sagesse et la contemplation de la vérité » ; le troisième formerait la vie de jouissances qui « se passe tout entière dans les plaisirs du corps » (4).

Nous savons, d'autre part, qu'Aristote a distingué les biens de l'âme, qui se divisent en trois classes : pensée ou prudence, vertu, plaisir ; les biens corporels, comme la santé et la beauté, et les

remarquer qu'elles ne créent pas deux morales. La question d'authenticité est donc secondaire pour notre étude. Quant aux Ἠθικα μεγαλά, elles sont une sorte de résumé des deux autres morales.

(1) *Magn. Mor.*, I, 2, 1184 a, 16-18.

(2) *Morale à Eudème*, I, 7, 1217 a, 21.

Ὁμολογεῖται δὴ μέγιστον εἶναι καὶ ἄριστον τοῦτο τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων....

(3) *Mor. à Eudème*, I, 4, 1215 a, 33 :

Τῶν καὶ πρότερον ῥηθέντων ἀγαθῶν ὡς μεγίστων τοῖς ἀνθρώποις, ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς, τρεῖς ὁρῶμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ ἐπ' ἐξουσίας τυγχάνοντες προαιροῦνται ζῆν ἅπαντες, πολιτικόν, φιλόσοφον, ἀπολαυστικόν.

(4) *Mor. à Eudème*, 1215 b, 1-5 :

biens extérieurs, comme la richesse. le pouvoir, les honneurs (1).

Nous voyons, du coup, que les biens de l'âme appartiennent à la vie philosophique et politique ; quant aux biens corporels et extérieurs ils peuvent et ils doivent même accompagner les biens de l'âme ; ils sont, comme le dit le Philosophe dans *l'Ethique à Nicomaque*, « d'utiles accessoires » :

« Néanmoins, pour être complet, le bonheur semble ne pouvoir se passer des biens extérieurs, ainsi que nous l'avons remarqué. Il est impossible, ou, du moins, difficile de faire le bien quand on est dénué de ces choses ; pour une foule de cas, ce sont des instruments indispensables que les amis, la richesse, l'influence politique. Il est d'autres choses encore, dont la privation altère le bonheur des hommes à qui elles manquent : la noblesse, une heureuse famille, la beauté. On ne peut être heureux quand on est d'une difformité repoussante, quand on est d'une mauvaise naissance.... Ainsi donc il semble qu'il faille encore pour le bonheur ces utiles accessoires » (2).

A la question posée au début : où trouver le bonheur ? nous pouvons répondre maintenant : le bonheur réside dans les biens de l'âme, c'est-à-dire, dans la pensée ou la contemplation propre à la vie philosophique, et dans les vertus, c'est-à-dire, les belles et glorieuses actions propres à la vie politique ; les avantages corporels et extérieurs, sans être indispensables, accroissent la félicité.

Mais pénétrons plus avant la nature intime de la moralité.

D'après le Philosophe, il existe deux parties dans l'âme humaine, l'une, raisonnable, l'autre, irraisonnable, cette dernière est double, car elle comprend la faculté végétative, et la faculté sen-

(1) *Magn. Mor.*, I, 3, 1184 b, 1-6 :

Ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, οἷον αἱ ἀρεταί · τὰ δ'ἐν τῷ σώματι, οἷον ὑγίεια ...τὰ δ'ἐκτός, πλοῦτος, ἀρχή.....

Voir aussi *Eth. Nic.*, I, 8, 1098 b, 12-15.

(2) *Eth. Nic.*, I, 9 1099 a, 31 et 1099 b, 1-7 :

Φαίνεται δ' ὅμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἴπομεν.... ἐνίων δὲ τητώμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας, εὐτεκνίας, κάλλους : οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἢ δυσγενὴς..... Καθάπερ οὖν εἴπομεν, ἔοικε προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας.

sitive, laquelle peut, dans une certaine mesure, participer à la raison et lui obéir.

« Du reste, écrit Aristote dans *l'Ethique à Nicomaque*, la théorie de l'âme a été suffisamment éclaircie dans nos ouvrages exotériques ; nous leur prendrons la distinction des deux parties de l'âme : l'une qui est douée de raison, l'autre qui en est privée... Dans la partie non raisonnable, se trouve une faculté commune aux êtres vivants, c'est la cause qui fait que l'être se nourrit et se développe.... Il apparaît aussi, dans l'âme, une autre nature, également irraisonnable, mais susceptible de participer, dans une certaine mesure, à la raison.... Ainsi la partie non raisonnable de l'âme est double. En effet, tandis que la faculté végétative ne participe aucunement à la raison, la partie passionnée (la sensibilité), et plus généralement, la partie instinctive, y participent dans une certaine mesure, en ce sens qu'elles peuvent entendre la raison et lui obéir... » (1).

Nous retrouvons les mêmes distinctions dans les deux autres morales :

« Pensons d'abord qu'il y a, dans l'âme, deux parties, douées de raison, bien qu'elles ne le soient pas l'une et l'autre de la même manière, l'une étant faite pour commander, l'autre, pour obéir à celle-là.... Quant à cette autre partie qui peut passer pour irraisonnable, nous la laissons de côté pour le moment » (2).

Or, à la partie raisonnable correspond, selon Aristote, la vertu intellectuelle, et à la partie irraisonnable qui obéit à la raison, la vertu morale :

« La vertu nous présente également des distinctions fondées sur cette différence (des parties de l'âme) ; parmi les vertus, nous appelons les unes des vertus intellectuelles, comme la sagesse,

(1) *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a, 26, 33 et 1102 b, 28-31 :

Λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς · οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον.... Τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν ἔοικε κοινῷ καὶ φυτικῷ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι ....."Εοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πη λόγου.....

(2) *Mor. à Eudème*, II, 1, 1219 b, 28-32.

l'esprit, la prudence, et les autres des vertus morales (ἠθικάς), comme la générosité, la tempérance. » (1)

« Il y a deux sortes de vertus, l'une morale, l'autre intellectuelle, déclare Aristote dans les *Eudemia*.... les vertus intellectuelles sont toujours accompagnées de la raison, et, par suite appartiennent à la partie raisonnable de l'âme, laquelle est faite pour commander ; les vertus morales, au contraire, relèvent de cette partie de l'âme qui, tout en n'étant pas raisonnable, obéit naturellement à la partie douée de raison » (2).

Les vertus intellectuelles sont de deux sortes : les unes dépendent de la partie raisonnable de l'âme « qui nous fait connaître, parmi les choses, celles dont les principes ne peuvent pas être autrement qu'ils sont », et procèdent de l'intellect théorique tourné vers les principes et les choses éternelles (3) : telles sont la con-

(1) *Eth. Nic.*, I, 13, 1103 a, 3-7 :

Διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην · λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς.

(2) *Mor. à Eud.*, II, 1, 1220 a, 8-11 :

Ἐπεὶ δ'αἱ διανοητικαὶ μετὰ λόγου, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγον ἔχοντος ....

Nous lisons de même dans la *Grande Morale* (I, 5, 1185 b, 5-8) : « Dans la partie douée de raison, se trouvent la prudence, la sagacité, la sagesse, l'instruction, la mémoire... C'est dans la partie irraisonnable que l'on trouve ce que l'on appelle les vertus : la tempérance, la justice, le courage et toutes les vertus morales qui semblent dignes de louange. »

Ainsi, « ce que l'on appelle les vertus », ce sont proprement les vertus morales, et l'on peut remarquer que ce sont elles que le Philosophe étudie spécialement en les appelant vertus tout court sans aucun qualificatif.

(3) Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote divise en effet la partie raisonnable de l'âme en deux parties, auxquelles correspondraient deux sortes de vertus intellectuelles :

« Il faut diviser d'une manière analogue, la partie douée de raison ; supposons qu'il y ait deux parties, également raisonnables, l'une qui nous fait connaître, parmi les choses, celles dont les principes ne peuvent pas être autrement qu'ils ne sont, et l'autre, les choses dont l'existence est contingente.... Appelons l'une la partie scientifique, et l'autre la partie raisonnante » (*Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a, 6-12).

On a reconnu, d'une part, l'intellect théorique, tourné vers les principes et les choses éternelles et immuables, et l'intellect pratique, tourné vers l'action et les réalités contingentes. La meilleure disposition de ces deux

templation, la science qui constituent ce que nous avons appelé la vie philosophique et forment la *sagesse théorique*. Les autres émanent de cette autre partie raisonnable de l'âme qui « nous fait connaître les choses dont l'existence est contingente », c'est-à-dire, de la partie « raisonnante », de l'intellect pratique (ibid. note précédente) ; telles sont surtout la prudence et la justice qui, avec les vertus morales ou les vertus tout court, appartiennent à la vie politique ; leur ensemble, c'est *la sagesse pratique*.

Il est certain que le Philosophe place au premier rang la sagesse théorique ; cela ressort clairement du chapitre VII du dixième livre de l'*Ethique à Nicomaque*.

« Si le bonheur est l'acte conforme à la vertu, il est tout naturel que ce soit l'acte conforme à la vertu la plus haute, et celle-ci doit appartenir à la partie la meilleure de notre être. Que ce soit l'entendement ou telle autre autre partie qui paraisse naturellement commander et conduire, et avoir l'intelligence des choses belles et divines, que ce soit quelque chose de divin en nous, ou, du moins, ce qu'il y a de plus divin, l'acte de cette partie conforme à sa vertu propre doit être le bonheur parfait, et nous avons dit qu'il réside dans la contemplation » (1).

Mais pourquoi Aristote donne-t-il la suprématie à la pensée, à la contemplation, à la science, en un mot à la sagesse théorique ?

C'est, avant tout, parce qu'elle est « l'acte le meilleur, l'entendement étant la partie la plus précieuse de notre être », puis

intellects constitue deux vertus intellectuelles, car elles proviennent de la partie raisonnable de l'âme, mais distinctes. C'est ce que dit implicitement d'ailleurs le Philosophe.

« Voyons quelle est la meilleure disposition de ces deux parties : c'est là en effet la vertu de chacune... » (Ibid. 1139 a, 15).

A l'intellect théorique correspond la sagesse théorique, c'est-à-dire, la vie contemplative, et à l'intellect pratique, la sagesse pratique.

(1) *Eth. Nic.* X, 7, 1177 a, 12-18 :

Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. Εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. Ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται.

l'acte « dont nous pouvons le mieux soutenir la continuité » et qui est susceptible de nous fournir le maximum de plaisir, d'indépendance, de tranquillité (*Eth. Nic.*, X, 7, 1177 a, 19-21).

« De tous les actes conformes à la vertu, dit Aristote, celui qui nous plaît le plus, c'est, sans contre dit, l'exercice de la sagesse. Les plaisirs de la philosophie semblent certes admirables, soit par leur pureté, soit par leur stabilité... Et ce que l'on appelle l'indépendance se rencontre surtout dans la vie contemplative. Sans doute, les choses nécessaires à l'existence font besoin au sage, au juste, comme au reste des hommes. Mais à supposer qu'ils en soient également comblés, le juste a encore besoin de gens envers lesquels et avec lesquels il exerce sa justice... Le sage, au contraire, seul avec lui-même, peut se livrer à la contemplation, et il est d'autant plus sage qu'il s'y livre.... il est le plus indépendant des hommes. On dirait, en outre, que la vie de la pensée est la seule qui soit aimée pour elle-même.... De plus, le bonheur consiste, semble-t-il, dans la tranquillité. On ne travaille que pour arriver au loisir ; on ne fait la guerre que pour obtenir la paix. Or toutes les vertus pratiques (c'est-à-dire morales) ne s'exercent que dans la politique et dans la guerre. Mais les actes qu'elles exigent ne laissent pas un instant de relâche, spécialement ceux de la guerre... Quant à la vie du politique elle est aussi peu tranquille que celle du guerrier.... Ainsi donc, parmi les actes conformes à la vertu, ceux de la politique et de la guerre l'emportent sur les autres en éclat et en importance ; mais ils sont pleins d'agitation, visent toujours à un but étranger, et ne sont pas recherchés pour eux-mêmes. Au contraire, l'acte de la pensée, contemplatif comme il l'est, est supérieur par l'application qu'il exige, il n'a d'autre but que lui seul, et il porte en lui un plaisir qui lui est propre.... Ainsi l'indépendance, la tranquillité, autant que l'homme peut en avoir, et tous les autres avantages attribués d'ordinaire au bonheur, se rencontrent dans la contemplation : c'est donc en elle que se trouve le bonheur parfait de l'homme..... Il ne faut pas en croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'à des choses humaines, à l'être mortel de ne penser qu'à des choses mortelles. Loin de là, l'homme doit s'immortaliser

autant que possible et faire tout pour vivre selon le principe le plus noble de ceux qui le composent » (1).

Peut-on imaginer un plaidoyer plus éloquent en faveur de la sagesse théorique ? Il ne semble pas.

Dans la *morale à Eudème*, Aristote affirme également la supériorité de la vie contemplative, mais il assigne à celle-ci un objet très précis : Dieu ; s'il veut être souverainement heureux, le sage doit contempler et servir Dieu. C'est là une idée nouvelle qui reste quelque peu étrangère à l'*Ethique à Nicomaque* et qui constitue l'originalité de la *morale à Eudème*. Sans doute, les *Nicomachea* proclament, comme on vient de le voir, l'importance capitale de la contemplation, mais les *Eudemia* nous font connaître la réalité qui mérite d'être contemplée avant toute autre ; dans la *morale à Eudème*, apparaît ainsi un état d'esprit essentiellement religieux, et c'est ce qui la distingue de l'*Ethique à Nicomaque*, comme le fait remarquer Ollé-Laprune (cf. note 2 de la page 39). Ecoutons plutôt Aristote :

« Il faut ici, comme dans tout le reste, ne vivre que pour la partie de nous qui commande..... L'homme se compose naturellement de deux parties, dont l'une commande, et dont l'autre obéit.... Nous nous bornerons à dire ici que le choix et la possession des biens naturels et corporels, ou des richesses, ou des amis, bref, de tous les biens, seront d'autant meilleurs qu'ils nous permettront davantage de contempler Dieu : c'est là le but le plus beau. La condition la plus fâcheuse à tous les égards est celle qui, soit par défaut, soit par excès, nous empêche de servir Dieu et de le contempler » (2).

(1) *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 a, 23 à 1177 b, 34 :

Ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν · δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ..... καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα.....

Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ.

(2) *Mor. à Eud.*, VII, 15 (fin) 1249 b, 6-19 :

Δεῖ δὴ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν, καὶ πρὸς τὴν ἕξιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος, οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότου ..... Ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, ἥ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος....

Quant à la sagesse pratique, elle se réduit, selon Aristote, à un juste milieu, fixé par l'habitude, entre deux vices extrêmes :

« La vertu est un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut, dit le Philosophe dans l'*Ethique à Nicomaque* ; et comme les vices consistent, les uns en ce qu'ils dépassent la mesure, les autres en ce qu'ils restent au-dessous de cette mesure, soit pour nos actions, soit pour nos sentiments, la vertu consiste à trouver un juste milieu et à s'y tenir. » (1).

« La quiddité de la vertu ethique, écrit M. Robin, consistera à choisir et à viser, par préférence, le milieu qui convient (τὸ δέον) par rapport à nous et aux circonstances, tel qu'il est rationnellement déterminé, ou tel que le déterminerait le jugement de l'homme prudent ; milieu au-delà et en deçà duquel on manque le but et on commet une faute. » (L. Robin, *La Pensée grecque*, p. 318). Il est bien entendu d'ailleurs, comme le fait tout de suite remarquer Aristote (2), que c'est prise dans son essence que la vertu doit être ainsi définie, tandis que, par rapport à la perfection, elle est un extrême et un sommet. Et le Philosophe a soin de faire quelques restrictions, en montrant que certaines actions ne sont pas susceptibles de milieu, la malveillance, l'adultère, le vol et l'assassinat, par exemple (3).

Toute cette théorie se retrouve dans les deux autres morales :

« Partout le milieu produit la meilleure manière d'être ; on peut le prouver par induction et par raisonnement.... Il s'ensuit donc nécessairement que la *vertu morale* consiste dans certains milieux et dans une position moyenne » (4).

(1) *Eth. Nic.*, II, 6, 1107 a, 2 :

Μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν. Καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ'ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ'ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὑρίσκειν καὶ αἱρεῖσθαι.

(2) Ibid., 1107 a, 6.

(3) Ibid., 1107 a, 8-14 :

Οὐ πᾶσα δ'ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα...

(4) *Mor. à Eud.*, II, 3, 1220 b, 29-35 :

Παντὸς δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖ τὴν βελτίστην ἕξιν. Καὶ τοῦτο δῆλον διὰ τῆς

La *grande morale* apporte le même enseignement :

« Etre bien disposé, c'est n'être, ni dans l'excès en trop, ni dans l'excès en moins » (1).

Et Aristote étudie successivement toutes les vertus morales : dans les *Eudemia*, il en fait le tableau avec leurs vices extrêmes (*Mor. à Eud.* II, 3, 1220 b, 38...) Le livre III est consacré à l'analyse de quelques vertus particulières : le courage est un milieu entre la lâcheté et la témérité (ch. I), la douceur, entre l'irrascibilité et l'impassibilité (chap. III), la libéralité, entre l'avarice et la prodigalité (chap. IV), etc... (2). La *Grande Morale* et l'*Ethique à Nicomaque* étudient également les mêmes vertus.

Ainsi la sagesse pratique consiste dans un juste milieu, fixé par l'habitude ; le rôle de cette dernière a été bien compris par Aristote tout d'abord dans l'*Ethique à Nicomaque* où il insiste sur la nécessité de la pratique en morale (3), mais surtout et davantage encore dans les *Eudemia*, ce qui constitue leur grande nouveauté, comme le note Ollé-Laprune dans son *Essai*.

« Aristote, au-dessus de la vie pratique, place la vie contemplative : Eudème, qui ici encore répète la même chose, ne parle pourtant que fort peu de la contemplation. Ce sont les choses proprement morales qui paraissent avoir ses préférences. Cette préoccupation se montre encore dans l'insistance, dans la complaisance, peut-on dire, avec laquelle il reprend après Aristote et développe l'étude de la volonté et du libre arbitre. » (p. 5) (*Eth. Eud.* II, 6-11. Comparer avec la *Morale à Nicomaque*, III, 1-5).

ἐπαγωγῆς καὶ τοῦ λόγου. Τὰ γὰρ ἐναντία φθείρει ἄλληλα, τὰ δ' ἄκρα καὶ ἀλλήλοις καὶ τῷ μέσῳ ἐναντία· τὸ γὰρ μέσον ἑκάτερον πρὸς ἑκάτερόν ἐστιν, οἷον τὸ ἴσον τοῦ μὲν ἐλάττονος μεῖζον, τοῦ μείζονος δὲ ἔλαττον. Ὥστ' ἀνάγκη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ μέσ' ἄττα εἶναι καὶ μεσότητά τινα.

Ce texte est plus précis que le passage correspondant de l'*Ethique à Nicomaque*, car :

1) Le mot vertu est accompagné de son qualificatif « morale » ;

2) Et l'auteur essaye de montrer que le milieu, en toutes choses, est toujours préférable. Cette netteté plus grande dans l'exposition, ainsi qu'un état d'esprit essentiellement religieux, comme nous l'avons déjà noté, voilà ce qui constitue, par rapport aux *Nicomachea*, la nouveauté des *Eudemia*.

(1) *Mag. Mor.*, I, 8, 1186 a, 29 :

Τὸ δ' εὖ ἔχειν πρὸς ταῦτ' ἐστὶ τὸ μήτε πρὸς τὴν ὑπερβολὴν ἔχειν μήτε πρὸς τὴν ἔνδειαν.

(2) *Mag. Mor.*, III, 1, 1228 b, 2 et chap. 3, fin.

(3) Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote écrit en effet que le but de la morale n'est pas la connaissance, mais l'action : ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις (I, 1, 1095 a, 5). Au chapitre I du deuxième livre il déclare que la vertu morale naît de l'habitude, qu'elle ne se trouve pas en nous naturellement, et que l'on ne devient juste qu'en pratiquant la justice. (*Cf. Eth. Nic.* II, 1, 1103 a, 17).

***

Telles sont les grandes lignes de la morale aristotélicienne. Peut-on soutenir qu'une pareille conception de l'Ethique implique virtuellement une doctrine d'immanence divine, en entraînant comme conséquence, par exemple, la méconnaissance de l'individu, à l'instar de l'absence d'immortalité personnelle et de la théorie aristotélicienne de la science ?

Pour répondre, nous allons développer explicitement tout ce que contient implicitement la morale aristotélicienne.

A la suite du Philosophe, nous avons reconnu l'existence de deux sortes de sagesse, et la supériorité de la sagesse théorique, ou, plutôt, de la vie contemplative.

Cela étant, nous pourrions raisonner ainsi :

La vie divine est toute contemplative.

Or, la véritable sagesse réside dans la contemplation.

Donc, pour Aristote, le sage doit mener la vie même de Dieu, s'il veut être souverainement heureux (1).

(1) Il est juste de reconnaître qu'à côté de cette tendance nettement intellectualiste, il existe, comme nous l'avons déjà constaté, une tendance réaliste, sous l'impulsion de laquelle Aristote s'est efforcé de construire une morale, non pas pour quelques privilégiés, en l'espèce, ceux qui sont capables de s'élever jusqu'à la contemplation, mais pour tous les hommes. C'est cette tendance qui a poussé le Philosophe à admettre, à côté de la sagesse théorique ou contemplative destinée à un nombre restreint de personnes, une vertu à la portée de tous, vertu morale ou éthique qui est un juste milieu entre deux vices extrêmes.

C'est ce qu'exprime fort bien M. Robin (*op. cit.*, p. 321), en exagérant

La *grande morale* apporte le même enseignement :

« Etre bien disposé, c'est n'être, ni dans l'excès en trop, ni dans l'excès en moins » (1).

Et Aristote étudie successivement toutes les vertus morales : dans les *Eudemia*, il en fait le tableau avec leurs vices extrêmes (*Mor. à Eud.* II, 3, 1220b, 38...) Le livre III est consacré à l'analyse de quelques vertus particulières : le courage est un milieu entre la lâcheté et la témérité (ch. I), la douceur, entre l'irrascibilité et l'impassibilité (chap. III), la libéralité, entre l'avarice et la prodigalité (chap. IV), etc... (2). La *Grande Morale* et l'*Ethique à Nicomaque* étudient également les mêmes vertus.

Ainsi la sagesse pratique consiste dans un juste milieu, fixé par l'habitude ; le rôle de cette dernière a été bien compris par Aristote tout d'abord dans l'*Ethique à Nicomaque* où il insiste sur la nécessité de la pratique en morale (3), mais surtout et davantage encore dans les *Eudemia*, ce qui constitue leur grande nouveauté, comme le note Ollé-Laprune dans son *Essai*.

« Aristote, au-dessus de la vie pratique, place la vie contemplative : Eudème, qui ici encore répète la même chose, ne parle pourtant que fort peu de la contemplation. Ce sont les choses proprement morales qui paraissent avoir ses préférences. Cette préoccupation se montre encore dans l'insistance, dans la complaisance, peut-on dire, avec laquelle il reprend après Aristote et développe l'étude de la volonté et du libre arbitre. » (p. 5) (*Eth. Eud.* II, 6-11. Comparer avec la *Morale à Nicomaque*, III, 1-5).

ἐπαγωγῆς καὶ τοῦ λόγου. Τὰ γὰρ ἐναντία φθείρει ἄλληλα, τὰ δ'ἄκρα καὶ ἀλλήλοις καὶ τῷ μέσῳ ἐναντία · τὸ γὰρ μέσον ἑκάτερον πρὸς ἑκάτερόν ἐστιν, οἷον τὸ ἴσον τοῦ μὲν ἐλάττονος μεῖζον, τοῦ μείζονος δὲ ἔλαττον. Ὥστ' ἀνάγκη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ μέσ' ἄττα εἶναι καὶ μεσότητά τινα.

Ce texte est plus précis que le passage correspondant de l'*Ethique à Nicomaque*, car :

1) Le mot vertu est accompagné de son qualificatif « morale » ;

2) Et l'auteur essaye de montrer que le milieu, en toutes choses, est toujours préférable. Cette netteté plus grande dans l'exposition, ainsi qu'un état d'esprit essentiellement religieux, comme nous l'avons déjà noté, voilà ce qui constitue, par rapport aux *Nicomachea*, la nouveauté des *Eudemia*.

(1) *Mag. Mor.*, I, 8, 1186 a, 29 :

Τὸ δ'εὖ ἔχειν πρὸς ταῦτ' ἐστὶ τὸ μήτε πρὸς τὴν ὑπερβολὴν ἔχειν μήτε πρὸς τὴν ἔνδειαν.

(2) *Mag. Mor.*, III, 1, 1228 b, 2 et chap. 3, fin.

(3) Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote écrit en effet que le but de la morale n'est pas la connaissance, mais l'action : ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις (I, 1, 1095 a, 5). Au chapitre I du deuxième livre il déclare que la vertu morale naît de l'habitude, qu'elle ne se trouve pas en nous naturellement, et que l'on ne devient juste qu'en pratiquant la justice. (Cf. *Eth. Nic.* II, 1, 1103 a, 17).

⁂

Telles sont les grandes lignes de la morale aristotélicienne. Peut-on soutenir qu'une pareille conception de l'Ethique implique virtuellement une doctrine d'immanence divine, en entraînant comme conséquence, par exemple, la méconnaissance de l'individu, à l'instar de l'absence d'immortalité personnelle et de la théorie aristotélicienne de la science ?

Pour répondre, nous allons développer explicitement tout ce que contient implicitement la morale aristotélicienne.

A la suite du Philosophe, nous avons reconnu l'existence de deux sortes de sagesse, et la supériorité de la sagesse théorique, ou, plutôt, de la vie contemplative.

Cela étant, nous pourrions raisonner ainsi :

La vie divine est toute contemplative.

Or, la véritable sagesse réside dans la contemplation.

Donc, pour Aristote, le sage doit mener la vie même de Dieu, s'il veut être souverainement heureux (1).

(1) Il est juste de reconnaître qu'à côté de cette tendance nettement intellectualiste, il existe, comme nous l'avons déjà constaté, une tendance réaliste, sous l'impulsion de laquelle Aristote s'est efforcé de construire une morale, non pas pour quelques privilégiés, en l'espèce, ceux qui sont capables de s'élever jusqu'à la contemplation, mais pour tous les hommes. C'est cette tendance qui a poussé le Philosophe à admettre, à côté de la sagesse théorique ou contemplative destinée à un nombre restreint de personnes, une vertu à la portée de tous, vertu morale ou éthique qui est un juste milieu entre deux vices extrêmes.

C'est ce qu'exprime fort bien M. Robin (*op. cit.*, p. 321), en exagérant

C'est surtout dans la *Métaphysique* que le Philosophe établit la majeure : Ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις, écrit-il en effet (*Métaph.* Λ, 7, 1072 b, 24), et il précise en indiquant l'objet de cette νόησις qu'est l'Ἀρχή ou Dieu : cet objet ne peut être que la νόησις, de telle sorte que nous nous trouvons en présence d'une pensée de la pensée : « L'intelligence divine, déclare le Philosophe, se pense elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus parfait ; elle est la pensée de la pensée » (1). (Cf. *Métaph.* Λ, 7, 1072 b, 20 ; 9, 1075 a, 3 — *Eth. à Eud.* VII, 12, 1245 b, 16 ; *Mag. Mor.* II, 15, 1212 b, 28 ; 1213 a, 4). Mais nous n'insistons pas sur ce point parce que nous allons avoir l'occasion d'y revenir. Quant à la mineure, nous venons de montrer qu'elle est bien aristotélicienne.

Nous ne pouvons dès lors que souscrire aux paroles d'Ollé-Laprune : « La science suprême, ou plutôt la contemplation, ou sagesse proprement dite, passe la vertu pratique et morale (2). Les bonnes résolutions et les bonnes actions pâlissent auprès d'elle. C'est la connaissance des choses éternelles et immuables, la science de l'être en tant qu'être, science du divin, divine elle-

peut-être trop le conflit de ces deux tendances : celles-ci ne s'opposent pas contradictoirement, mais elles se superposent harmonieusement suivant que le Philosophe s'adresse à un petit nombre de sages ou à la multitude.

« Juxtaposition d'une morale de la Sagesse à une « éthologie » et une sociologie empiriques, l'éthique d'Aristote est un nouveau témoignage du conflit qui partage son génie entre un réalisme concret, fondé sur l'observation, et un intellectualisme systématique et constructeur, qui veut encore être réaliste. » Pour la distinction des deux sortes de vertus, voir Renouvier (*op. cit.*, p. 177) et Ravaisson (*Essai*, t. I, p. 457).

(1) *Métaph.*, Λ, 9, 1074 b, 34 :

Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

(2) Au chapitre 12 du premier livre de l'*Ethique à Nicomaque* Aristote déclare que nous admirons le bonheur des dieux, tout comme nous admirons la félicité des gens qui se rapprochent le plus de la divinité, c'est-à-dire, de la pure contemplation :

« Τούς τε γὰρ θεοὺς μακαρίζομεν καὶ εὐδαιμονίζομεν καὶ τῶν ἀνδρῶν τοὺς θειοτάτους μακαρίζομεν
(I, 12, 1101 b, 23).

même (1) .... Ce que Dieu est sans cesse, vous le pouvez être quelquefois. En Dieu, la contemplation continue ; en vous, des éclairs. Dans ces moments bienheureux, vous avez en vous comme en raccourci l'éternité. Mortel par nature, vous vous immortalisez. Homme, vous participez à la vie divine... Ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, ce qu'il y a de principal, ce qui domine le reste, n'est-ce donc pas ce qui appartient le plus à l'homme... ? Or, ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, c'est l'intelligence... C'est elle qui est ce que l'homme a de plus intime, c'est elle qui lui appartient le plus en propre, οἰκεῖον, et cette chose divine est aussi la plus humaine. Ne craignez donc pas, en vous adonnant à la contemplation, de prendre une vie qui ne serait plus celle de l'homme, et de devenir comme un autre être. Ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. Vous allez au-dessus de la nature, non contre la nature, non contre l'essence constitutive de l'homme. Loin de là, vous êtes plus que jamais et mieux que jamais homme, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος (2). Ainsi la sagesse, achevant en vous l'œuvre de la vertu morale et sociale, assure, dans la déli-

(1) C'est dans son *Ethique à Nicomaque* qu'Aristote regarde l'existence passée dans la contemplation comme divine.

« Si l'entendement est quelque chose de divin par rapport à l'homme, la vie propre de l'entendement est divine par rapport à la vie ordinaire de l'humanité.

(Εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον.
X, 7, 1177 b, 30).

(2) « Pour l'homme, déclare Aristote, ce qui lui est le plus propre, c'est la vie de l'entendement puisque l'entendement est vraiment tout l'homme. »

(Καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος : *Eth. Nic.*, X, 7, 1178 a, 6).

Aristote écrit de même au chapitre 8 du neuvième livre : « Le tempérant et l'intempérant sont ainsi appelés, selon que la raison domine ou ne domine pas en eux : c'est donc que la raison est identifiée avec l'individu. C'est pourquoi les actes qui semblent les plus volontaires sont ceux qui sont accomplis sous la conduite de la raison. Il est donc parfaitement clair que ce principe constitue essentiellement chaque individu ».

(*Eth. Nic.* IX, 8, 1168 b, fin, 1169 a, 1).

cieuse paix d'une action incomparable, votre perfection et votre félicité (*Eth. Nic.* X, 7). » (Ollé-Laprune, *op. cit.*, p. 49-50-51).

Nous faisons nôtres également ces déclarations de Ch. Renouvier : « La symétrie est d'ailleurs exacte, écrit-il, si ce n'est pas plutôt une identité, entre l'idéal de l'âme humaine, et celui de la vie divine. Celle-ci est la pensée de la pensée ; l'autre est l'acte de l'acte » (*Philosophie analytique de l'histoire*, t. II : p. 26) (1).

Ainsi, selon Aristote, l'homme vraiment sage doit dépasser la vertu purement morale pour se perdre dans la contemplation ; il doit se diviniser, en quelque sorte, en rendant sa vie aussi semblable que possible à celle de Dieu ; il faut que son existence soit celle-là même qui est le partage de la Divinité.

Telles sont les conséquences contenues implicitement dans la morale aristotélicienne. Impliquent-elles la méconnaissance de l'individu ? Nous ne le croyons pas. En effet,

Pour le Philosophe lui-même, et nous venons de le noter à la suite d'Ollé-Laprune, l'homme n'est vraiment lui-même que quand il vit selon l'entendement, c'est-à-dire, s'absorbe dans la contemplation :

(1) Hannequin (*Morale à Nicomaque*, 10e livre, texte grec et notes, Paris, Hachette, 1866) interprète de même la morale aristotélicienne :

« Mais, dit-il, si la soumission à la raison de la partie irraisonnable de l'âme a une si haute valeur, n'est-ce pas que la raison elle-même est d'un inestimable prix ? Et n'est-il pas vrai que le développement complet d'une faculté si haute, s'il pouvait être réalisé en l'homme, serait le dernier terme de sa perfection et de son bonheur ? Or, l'acte pur de la raison, ce n'est plus ni l'action morale qui règle les penchants et les désirs de l'être sensible, ni la jouissance qui en résulte, jouissance pourtant déjà si digne qu'on l'apprécie et qu'on la recherche ; c'est, au-dessus de la sensation et du mouvement, au-dessus même de la pensée discursive (λόγος), la pensée mise par l'intuition directe en possession de son objet : union suprême de l'intelligence et de l'intelligible, contemplation et sérénité, telle est la sagesse.... » (p. 75).

Nous lisons aussi chez Rodier (*Eth. à Nic.*, L. X) :

« La vie par la pensée pure n'a plus rien d'individuel... la fin dernière de l'individu est de s'anéantir en s'absorbant dans la contemplation. » (p. 46).

« Pour l'homme, écrit Aristote, ce qui est le plus propre, c'est la vie de l'entendement, puisque l'entendement est vraiment tout l'homme. » (*Eth. Nic*, X, 7, 1178 a, 6) (cf : l'avant-derniere note : texte cité). Nous avons également constaté que, selon Aristote, les actes les plus personnels sont ceux qui émanent de la raison, celle-ci constituant essentiellement chaque individu » (*Eth. Nic.* IX, 8, 1168 b fin, 1169 a, 1.) (Cf. l'avant-dernière note).

« C'est lui, dit encore Aristote en parlant de l'entendement, qui fait de chacun de nous un individu, puisqu'il en est la partie dominante et supérieure (τὸ κύριον καὶ ἄμεινον) ; il serait donc absurde pour l'homme d'adopter, non pas sa propre vie, mais celle d'un autre » (*Eth. Nic.* X, 7, 1178 a, 2-4).

Nous pourrions multiplier les témoignages, d'après lesquels l'homme n'est homme que « quand il s'immortalise dans la mesure du possible et fait tout pour vivre selon le principe le plus noble de ceux qui le composent » (cf. p. 45), c'est-à-dire, quand il se divinise, en cherchant à établir une sorte d'identité entre son existence et celle de la Divinité. Dès lors l'individualité n'est nullement méconnue par le principe de la morale aristotélicienne.

***

Deux grands principes aristotéliciens, celui des destinées de l'âme humaine et celui de la connaissance intellectuelle impliquent la méconnaissance radicale de l'individualité et, de ce fait, conduisent logiquement à une doctrine d'immanence divine, d'après laquelle Dieu serait l'âme du monde :

l'individu est tout d'abord méconnu parce que toute immortalité personnelle et substantielle lui est nettement refusée ; il l'est surtout parce qu'il est exclu du domaine même de la réalité, n'étant intelligible pour personne, ni pour nous, puisqu'il est inconnaissable scientifiquement, ni même pour Dieu, puisque Celui-ci ne l'a pas créé et ne le connaît pas. On voit aussitôt ce que pourrait entraîner une pareille méconnaissance : l'individuel n'existe pas, seul l'Individu suprême est réel ; il n'y a qu'un seul

Etre dont participe tout ce qui est individuel : c'est Dieu, immanent au monde, âme mondiale, à la manière du Démiurge.

Des philosophes, qui se sont présentés comme les successeurs d'Aristote, les Stoïciens, ont admis toutes ces conséquences en partant des mêmes principes :

Comme le Philosophe, ils ont rejeté toute immortalité personnelle et substantielle, puisque, pour eux, après la mort, l'âme rentre dans le grand Tout, d'où elle est sortie, en perdant conscience d'elle-même ; comme le Philosophe, ils ont admis qu'il n'y a de science que de l'universel et du nécessaire (1). Mais il s'ensuit, pour eux, que Dieu n'est pas extérieur au monde, mais en constitue l'âme ; écoutons Sénèque :

« Nos ancêtres ont connu le même Jupiter que nous, le gardien et le modérateur de l'univers, dont il est l'âme et l'esprit, le maître et l'architecte de cette création, celui enfin auquel tout nom peut convenir. Voulez-vous l'appeler Destin ? vous ne vous tromperez pas ; de lui procèdent tous les événements, en lui sont les causes des causes. Le nommez-vous Providence ? Vous aurez encore raison. C'est sa prévoyance qui veille aux besoins de ce monde, à ce que rien n'en trouble la marche, et qu'il accomplisse sa tâche ordonnée. Aimez-vous mieux l'appeler la nature ? Le mot sera juste ; c'est de lui que tout a pris naissance ; il est le souffle qui nous anime. Voulez-vous voir en lui le monde lui-même ? Vous n'aurez pas tort ; il est tout ce que vous voyez, tout entier dans chacune de ses parties, et se soutenant par sa propre puissance. » (*Questions Naturelles*, II, 45 ; trad. NISARD, 427 b fin 428 a) (2).

(1) C'est ainsi qu'écrit en effet Epictète :

« Voici le moment de mourir ! — Que dis-tu ? Ne grossis pas les choses d'un façon théâtrale : dis : voici le moment où ma substance va se décomposer en ses éléments. Et qu'y a-t-il là de si terrible ? Rien ne doit périr en ce monde ; la mort elle-même n'est qu'un changement. — Est-ce que je ne serai plus ? — Si, tu seras, mais tu seras autre chose dont le monde a besoin en ce moment. » (Epicteti Dissertationes, IV, 7, 12).

(2) SÉNÈQUE. *Questions naturelles*, II, 45.

Eumdem quem nos Jovem intelligunt, custodem rectoremque universi, animum ac spiritum, mundani hujus operis dominum et artificem, cui nomen omne convenit. Vis illum Fatum vocare ? non errabis. Hic est, ex quo suspensa sunt omnia, ex quo sunt omnes causae causarum. Vis illum Providentiam dicere ? recte dices. Est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inconfusus eat et actus suos explicet. Vis illum Naturam vocare ? Non peccabis. Est enim, ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum ? non falleris. Ipse enim est, totum quod vides, totus suis partibus inditus, et se sustinens vi sua.

Nous ne prétendons pas que les principes aristotéliciens des destinées de l'âme humaine et de la connaissance devaient fatalement conduire le Philosophe à un immanentisme, car il se peut qu'Aristote n'ait pas développé tous les germes contenus dans ses principes. Les textes seuls nous renseigneront à cet égard en nous apprenant si le Stagirite a été fidèle à ses principes et s'est prononcé en faveur d'une doctrine d'immanence ou si, peu logique avec lui-même, il a admis une transcendance divine ou si encore, admettant une immanence divine, il l'a restreinte à telle ou telle partie de l'univers.

CHAPITRE II (suite).

DEUXIÈME PARTIE

EXAMEN DES TEXTES

Les textes impliquent-ils ou excluent-ils un immanentisme aristotélicien, d'après lequel le Premier Moteur serait l'âme du monde tout entier ? Toute la question est là, et il semble, nous allons le voir, que certains textes soient défavorables, du moins au premier abord, à un tel immanentisme.

§ 1. — De la contiguité des sphères célestes.

Pour que le Premier Moteur puisse être l'âme de l'Univers entier, il faut que les différentes sphères célestes et terrestre ne forment qu'un tout, qu'un vaste et unique *corps* ; mais, pour ce faire, il est nécessaire qu'il y ait, non pas une simple contiguité, mais une réelle continuité, entre ces sphères.

Il convient, en effet, de ne pas confondre contiguité et continuité : « Une chose est cohérente à une autre, quand, venant à la suite de cette chose, elle la touche. » (*Phys.* V, 3, 227 a, 6, Ἐχόμενον δὲ ὃ ἂν ἐφεξῆς ὂν ἅπτηται) ; deux objets sont donc contigus quand il y a simplement entre eux un contact ; mais ils restent distincts, c'est-à-dire, ne constituent pas un seul et même objet, un par soi. Il n'en est pas ainsi, s'ils sont continus :

« La continuité, écrit Aristote, est une sorte de cohérence. Je dis d'un objet qu'il est continu, quand les limites par lesquelles les deux parties se touchent se sont confondues et réunies et

qu'alors, comme le mot l'exprime, elles se continuent. Mais cela est impossible, tant que les extrémités restent deux. D'après cette définition, il est évident que la continuité n'existe que dans les choses qui, en se touchant, ne forment naturellement qu'une seule réalité » (1).

Plus loin, le Stagirite définit également la continuité : κεῖται γὰρ τὸ συνεχές, ὧν τὰ ἔσχατα ἕν. Quand deux réalités sont continues, il est donc impossible de les distinguer, parce que nous nous trouvons alors en présence, non pas de deux, mais d'une seule réalité, une par soi. On comprend dès lors que si les sphères célestes et terrestre étaient continues, nous pourrions les regarder comme *un* corps susceptible d'être informé par *une* seule âme, le Premier Moteur.

Or ces sphères sont, non pas continues, mais contiguës : Aristote le déclare explicitement dans le *traité du Ciel* :

« Comme la première forme doit appartenir au premier corps, et que le premier corps est celui qui se trouve à la circonférence dernière, il en résulte que le corps qui se meut circulairement doit être sphérique. Il en est de même du corps qui est contigu à celui-là, car ce qui est contigu au sphérique est sphérique. La même remarque s'applique à tout ce qui se rapproche du centre de ces corps, car tout ce qui est enveloppé par le corps sphérique et se trouve en *contact* avec lui doit nécessairement être sphérique. Mais, ce qui est au-dessous de la sphère des planètes *touche* (est en contact avec) la sphère supérieure (ou Premier Ciel), de telle sorte que toute révolution est sphérique, puisque tout est en contact avec les sphères et leur est contigu » (2).

(1) *Physique*, V, 3, 227 a, 10-15.

Τὸ δὲ συνεχὲς ἔστι μὲν ὅπερ ἐχόμενόν τι, λέγω δ' εἶναι συνεχές, ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται, καὶ ὥσπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται. Τοῦτο δ' οὐχ οἷόντε δυοῖν ὄντοιν εἶναι τοῖν ἐσχάτοιν. Τούτου δὲ διωρισμένου φανερὸν ὅτι ἐν τούτοις ἐστὶ τὸ συνεχές, ἐξ ὧν ἕν τι πέφυκε γίνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν.

(2) *De Cœlo*, II, 4, 287 a, 2-11.

Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν πρῶτον σχῆμα τοῦ πρώτου σώματος, πρῶτον δὲ σῶμα τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ, σφαιροειδὲς ἂν εἴη τὸ τὴν κύκλῳ περιφερόμενον φοράν. Καὶ τὸ συνεχὲς ἄρα ἐκείνῳ · τὸ γὰρ τῷ σφαιροειδεῖ συνεχὲς σφαιροειδές. Ὡσαύτως

Dans ce passage, il est évidemment question d'une simple contiguité, puisqu'à trois reprises différentes Aristote affirme l'existence d'un contact entre les sphères ; un peu plus loin, dans le même chapitre, le Philosophe déclare que les quatre éléments, la terre, l'air, l'eau et le feu, ainsi que les corps supérieurs qui forment le Ciel, ne sont pas continus, mais ne font que se toucher (*De Cœlo*, II, 4, 287 a, 32) (1), On ne saurait être plus clair. Et nombreux sont les passages où Aristote, en parlant des sphères, emploie le mot συνεχής dans le sens de contigu (2).

Du coup, n'étant pas continues, les sphères célestes et terrestre restent distinctes les unes des autres : elles ne constituent donc pas une seule et même réalité, une par soi, et ne peuvent, par suite, être informées par une âme unique, le Premier Moteur, par exemple.

Nous faisons nôtre toute cette argumentation : le Premier Moteur ne saurait être l'âme de l'Univers tout entier, mais il se pourrait qu'il soit l'âme d'une partie seulement de l'Univers, de la partie la plus élevée et la plus parfaite : la sphère la plus excentrique, ou Premier Ciel. Dans ce cas, il aurait un corps : non pas le monde entier, mais le Premier Ciel, auquel il serait uni immédiatement ou substantiellement ; il serait également uni au reste de l'univers (matière sublunaire, sphères des planètes...), mais médiatement ou indirectement. Nous pouvons caractériser ce dernier mode d'union, d'une manière négative, en disant ce qu'il ne serait pas : il ne serait pas immédiat ou substantiel ; si nous voulons en parler d'une manière positive, nous dirons

δὲ καὶ τὰ πρὸς τὸ μέσον τούτων · τὰ γὰρ ὑπὸ τοῦ σφαιροειδοῦς περιεχόμενα καὶ ἁπτόμενα ὅλα σφαιροειδῆ ἀνάγκη εἶναι · τὰ δὲ κάτω τῆς τῶν πλανητῶν ἅπτεται τῆς ἐπάνω σφαίρας. Ὥστε σφαιροειδὴς ἂν εἴη πᾶσα · πάντα γὰρ ἅπτεται καὶ συνεχῆ ἐστὶ ταῖς σφαίραις.

(1) *De Cœlo*, II, 4, 287 a. 32 : En effet, dit Aristote, l'eau est placée autour de la terre, l'air autour de l'eau, le feu autour de l'air, les corps supérieurs doivent être placés aussi dans le même rapport ; car on ne peut pas dire que ces éléments sont continus aux autres, et ils ne font que les toucher seulement.

(2) Bonitz signale ces passages (*Index*, p. 728) (*De cœlo*, I, 9, 273 b, 17, par exemple).

qu'il serait, en quelque sorte, la relation qui existe entre un moteur et un mobile qui lui est extérieur : il y a bien un certain rapport entre pareil moteur et pareil mobile, mais l'un et l'autre n'en sont pas moins séparés et ne forment pas un seul et même être. Tel serait le genre d'union qui existerait entre le Premier Moteur et le monde sublunaire.

Ainsi, nous avons défini provisoirement l'immanentisme aristotélicien comme une doctrine d'après laquelle le Premier Moteur aurait un corps. L'étude des principes nous a permis de préciser cette première définition en nous montrant que le corps du Premier Moteur pourrait être le monde entier. Mais nous venons de voir que certains textes excluent un tel immanentisme, de telle sorte que reste seule possible une doctrine d'immanence d'après laquelle le Premier Moteur serait l'âme du Premier Ciel seulement.

⁂

§ 2. — De l'immobilité du Premier Moteur.

Dans le chapitre 6 (258 b, 259, 260) du huitième livre de la *Physique*, Aristote prouve que la perpétuité nécessaire du mouvement implique l'existence d'un moteur éternel, immobile, sans parties, immuable et unique (1) ; dans le même chapitre (6, 259 b, 20-26), il précise en quoi consiste l'immobilité du Premier Moteur :

Peut-on la comparer à celle de l'âme humaine ?

Celle-ci, comme nous le savons, est immobile par soi, c'est-à-dire, considérée dans son essence (2) ; mais, comme elle est unie

(1) Aristote écrit en effet :

Φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι ἔστι τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον (5, 258 b, 4).... Et nous trouvons des déclarations analogues dans le chapitre suivant (258 b, 10).

(2) Aristote écrit en effet dans le *traité de l'âme* :

« Il est, par conséquent, évident, d'après ce qui précède, qu'il est impossible que l'âme soit mue. Si donc il est faux absolument qu'elle soit mue,

à un corps qui se déplace, elle est entraînée par les déplacements de ce corps, se trouvant tantôt ici, tantôt là, suivant que la matière qu'elle informe se dirige ici ou là : on dit que, dans ce cas, elle est mue « par accident ».

« Le corps, dit en effet Aristote, change de place, de telle sorte que ce qui est dans le corps (l'âme) change aussi de lieu et se meut lui-même par une action analogue à celle du levier (1). »

En est-il ainsi du Premier Moteur ? Immobile par soi, est-il mû « par accident » ?

S'il l'était, il ne pourrait pas communiquer un mouvement continu et, par suite, éternel. En effet,

Considérons l'âme humaine : celle-ci « se trouvant transportée dans une certaine région du lieu, dit Hamelin (*Système d'Aristote*, p. 333), mouvra désormais pour faire sortir le corps de cette région et le faire passer dans une autre. En un mot, le mouvement qu'elle imprimera sera conditionné par le lieu où elle s'est accidentellement transportée. Mais un tel mouvement ne saurait être continu, ni, par conséquent, éternel. Pour produire un mouvement éternel, il faut un moteur qui reste toujours en soi-même et dans le même lieu. C'est seulement avec un tel moteur, restant toujours dans le même rapport à l'égard de son mobile, qu'il peut y avoir un mouvement immortel et sans pauses. »

Devant produire un mouvement continu et éternel (*Phys.*

il est manifeste qu'elle ne peut pas l'être non plus par elle-même » (*De Anima*, I, 4,408 b, 30).

(1) *Phys.* VIII, 6, 259 b, 18-20 :

Μεταβάλλει γὰρ τὸν τόπον τὸ σῶμα, ὥστε καὶ τὸ ἐν τῷ σώματι ὂν καὶ τὸ ἐν τῇ μοχλείᾳ κινοῦν ἑαυτό.

Et dans le *traité de l'âme*, Aristote déclare explicitement que l'âme peut être mue par accident par le corps :

« Mais par accident, elle (l'âme) peut être mue, comme nous l'avons dit, et même se mouvoir elle-même ; je veux dire que [le corps] dans lequel elle réside peut être mû et qu'il peut être mû par l'âme. De toute autre façon, il n'est pas possible qu'elle se meuve dans le lieu » (*De An.*, I, 4, 408 a, 30-34 :

κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εἴπομεν, ἔστι καὶ κινεῖν ἑαυτήν...)

VIII, 6), le Premier Moteur ne peut donc être mû «par accident» comme l'âme de l'homme ou des animaux. C'est d'ailleurs ce que déclare explicitement Aristote dans la *Physique*.

« Si une chose est comprise parmi les immobiles qui sont moteurs tout en étant mus par accident, elle ne peut produire un mouvement continu. Or, puisque nécessairement il faut que le mouvement soit continu, il doit exister un premier moteur qui soit immobile, même par accident, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, qu'il doit y avoir dans les choses un mouvement indéfectible et immortel et que l'être demeure ce qu'il est en lui-même et dans le même lieu. » (*Phys.* VIII, 6, 259 b, 20-26) (v. textes en appendice).

Nous trouvons une déclaration analogue dans la *Métaphysique* : « Le Principe et le premier des êtres est immobile : il l'est en soi (considéré dans son essence), et par accident » (*Métaph.* Λ, 8, 1073 a, 23-25) (v. textes en appendice).

Le Premier Moteur est donc immobile absolument (παντελῶς).

Mais, s'il était uni substantiellement au Premier Ciel et indirectement au reste de l'univers, ne serait-il pas mû par accident par suite du mouvement de la dernière sphère et des autres circonférences célestes et terrestre ? Précisons la question :

Si le Premier Moteur avait un corps, le Premier Ciel, ne serait-il pas entraîné, comme l'âme humaine, par les déplacements de ce corps, cessant d'être immobile absolument ? Et, à supposer qu'il ne soit pas mû par accident par le Premier Ciel, ne le serait-il point par suite de son union aux autres sphères et aux astres ?

Considérons tout d'abord la première question.

Il est bien évident que pour conditionner un mouvement accidentel du Premier Moteur, le Premier Ciel, qui, dans les perspectives de l'immanentisme, constitue son corps, devrait se déplacer.

Il s'agit donc de savoir si l'on peut parler de déplacement pour la dernière sphère.

Or, et c'est ce que nous allons montrer à la suite du Philosophe, un corps qui n'est pas dans un lieu ne saurait se dépla-

cer, de telle sorte que, nous demander si le Premier Ciel peut se déplacer, revient à rechercher si celui-ci se trouve ἐν τόπῳ.

Qu'il soit inintelligible de parler de déplacement pour un corps qui n'occupe pas un lieu, c'est là une conclusion qui se dégage naturellement de la théorie aristotélicienne de l'espace. En quoi consiste donc cette théorie ?

C'est dans la *Physique* que nous la trouvons, au livre IV, chapitres 1, 2, 3, 4 et 5 :

Aristote distingue tout d'abord deux sortes de lieux : le lieu propre (τόπος ἴδιος), celui où une chose est contenue immédiatement à l'exclusion de toute autre (1) ; et le lieu commun à plusieurs corps, le τόπος κοινός comme l'appelle le Philosophe. C'est ainsi qu'un vase est le lieu propre du liquide qu'il contient (2) ; mais ce vase peut se trouver dans une chambre située dans l'un des immeubles d'une ville ; chambre, immeuble, ville jouent, par rapport au vase, le rôle de lieu, mais ils peuvent remplir le même office pour une foule d'autres objets : ce sont des lieux communs enveloppant le lieu propre qui seul mérite vraiment son nom et qui seul nous occupera désormais.

Qu'est-ce donc que l'espace ? Une première réponse vient naturellement à l'esprit : l'espace est soit la forme ou la figure des choses, parce qu'il les embrasse et les limite (*Phys.* IV, 2, 209 b, 1-5), soit leur matière (2, 209 b, 5-17), car, il est possible de le considérer, non plus comme une limite, mais comme ce qui est limité (3). Mais une raison péremptoire interdit pareille conception :

(1) Sylvester Maurus, commentant très bien Aristote, écrit :

« Locus proprius est, *in quo primo continetur corpus, ita ut in eo non contineatur aliud corpus.* »

(*Aristotelis opera omnia quae extant...*, p. 87 a, 1).

(2) *Phys.* IV, 2, 209 a, 31-35 :

« De même que l'être peut être considéré ou en soi ou relativement à quelque chose, de même l'espace est soit commun : c'est celui où se trouvent tous les corps ; soit propre : c'est celui où ils sont primitivement... ἐν ᾧ πρώτῳ ».

(3) *Phys.*, 209 b, 1-5 et 5-17 :

Εἰ δή ἐστιν ὁ τόπος τὸ πρῶτον περιέχον τῶν σωμάτων ἕκαστον, πέρας τι ἂν

« C'est que, dit Aristote, la forme et la matière ne se séparent jamais de la chose, tandis que l'espace peut en être séparé : là où il y avait de l'air vient plus tard de l'eau, ainsi que je l'ai dit, l'air et l'eau permutant de place, à l'exemple de bien d'autres corps. Par conséquent, l'espace n'est ni une partie, ni une qualité des choses, et il est séparable de chacune d'elles (1). »

D'autres raisons nous confirment dans cette manière de voir, celles-ci notamment :

si l'espace est la matière ou la forme des choses, il s'ensuit, d'une part, que les corps ne peuvent se mouvoir vers leur lieu propre, parce que, ayant toujours leur matière et leur forme, c'est-à-dire, par définition, leur lieu propre, ils n'ont nullement besoin de se rendre dans ce dernier ; et que, d'autre part, l'espace est détruit, quand la forme et la matière sont anéanties (*Phys.* IV, 2, 210 a, 9) (2).

L'espace est donc séparable des corps (χωριστὸς ὁ τόπος ἑκάσ-

εἴη · ὥστε δόξειεν ἂν τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφὴ ἑκάστου ὁ τόπος εἶναι · ᾧ ὁρίζεται τὸ μέγεθος καὶ ἡ ὕλη ἡ τοῦ μεγέθους · τοῦτο γὰρ ἑκάστου πέρας...

(1) 209 b, 22 :

Τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ ἡ ὕλη οὐ χωρίζεται τοῦ πράγματος, τὸν δὲ τόπον ἐνδέχεται...

(2) « Quand l'air se transforme en eau, l'espace est détruit : c'est que le corps qui apparaît ne se trouve pas dans le même lieu » (ibid., 2, 210 a, 9) Sylvester Maurus écrit :

Cum res corrumpitur, corrumpitur aliqualiter materia et forma ipsius ; ergo corrumpitur locus, quod videtur absurdum ; sequeretur enim, quod genitum non esset in eodem loco, in quo erat corruptum. » (op. cit., 88 a, 18).

Alexandre et Philopon font remarquer que l'argument d'Aristote porte surtout quand on considère la forme.

« Quand l'air se transforme en eau, dit Philopon, la forme de l'air étant détruite, le lieu est évidemment détruit » (si on l'identifie à la forme) (*Philop.*, ed. Vitelli, p. 526, I, 1 :

ὅταν τὸ ὕδωρ φθαρὲν γένηται ἀήρ, φθαρέντος τοῦ εἴδους ἔφθαρται δηλονότι καὶ ὁ τόπος).

Alexandre écrit de même (*Alex. ap. Simpl.*, éd. Diels, p. 549, I, 26 :

ὅταν τῶν σωμάτων αἱ μεταβολαὶ εἰς ἄλλα σώματα γένωνται, ἀπόλωλεν αὐτῶν τὸ εἶδος (οὐ γὰρ ταὐτὸν ὕδατος καὶ ἀέρος) · εἰ δὴ τὸ εἶδος τόπος, ἀπόλωλεν αὐτῶν ὁ τόπος). C'est à M. Bergson que nous devons ces détails (*Quid Arist. de loco senserit*, p. 19).

του) ; il n'est ni une qualité ni une habitude des choses : il nous apparaît comme leur contenant, et Aristote le compare à un vase (1). Mais que faut-il entendre par là ? le Philosophe consacre tout un chapitre de sa *Physique* pour répondre à cette question, le chapitre 4, où il s'efforce de déterminer le sens de l'expression « être dedans » :

Selon le Stagirite, il est possible qu'une chose, restant identique à elle-même, soit dans elle-même, à condition de faire intervenir l'idée de totalité opposée à celle de parties (2) : « Dire, par exemple, commente Hamelin (op. cit., p. 289), qu'une amphore de vin est dans elle-même, c'est dire que le vin, d'une part, et, d'autre part, l'amphore sont, à titre de parties dans le tout qu'est l'amphore de vin.... Si, au contraire, continue Hamelin, on considère une chose en bloc, et si l'on se demande ce qu'on entend lorsqu'on dit que cette chose est immédiatement dans quelque chose, on s'aperçoit que ce quelque chose est une autre chose, que c'est une chose extérieure à celle qui est dans elle, que c'est « comme un vase ». » Ainsi, dire que les corps se trouvent dans l'espace comme dans un vase, c'est dire qu'ils y sont comme dans quelque chose qui leur est extérieur. Il existe cependant une différence entre le vase et le lieu : c'est que celui-là peut se transporter, tandis que celui-ci est immobile « Le vase est un lieu transportable, dit Aristote, et le lieu, un vase que l'on peut mouvoir (3). »

Et nous arrivons ainsi à la définition donnée par le Philosophe : « L'espace est la limite immobile et immédiate du contenant (4). » Mais, il ne faudrait pas croire que la limite du contenant est continue à celle du contenu : si elle l'est « on

(1) *Phys.* IV, 2, 209 b, 28 :
Καὶ γὰρ δοκεῖ τοιοῦτό τι εἶναι ὁ τόπος οἷον τὸ ἀγγεῖον.
(2) Voir *Phys.* IV, 3, 210 a, 25 sqq.
(3) IV, 4, 212 a, 14 :
Ἔστι δ' ὥσπερ τὸ ἀγγεῖον τόπος μεταφορητός, οὕτω καὶ ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακίνητον.
(4) 212 a, 20 :
Ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος.

dit que la chose est dans ce contenant, non comme dans son lieu, mais comme la partie dans le tout » (1) ; donc contenant et contenu sont simplement contigus, c'est-à-dire, en contact (cf. p. 56 et 57) ; en d'autres termes, ils ne forment pas un être un par soi, ils sont séparables, et il le faut bien, puisque, comme nous l'avons vu, l'espace, à la différence de la matière et de la forme, peut être séparé des choses (2).

L'espace étant ainsi défini, il s'ensuit évidemment qu'un corps

(1) 211 a, 29-32.
(2) On peut se demander pourquoi Aristote postule l'immobilité du lieu. Duhem nous en fournit la raison (*Système du monde*, t. I, p. 199). Supposons que le lieu ne soit pas une limite immobile, — et Aristote paraît s'être arrêté un moment à cette définition quand il dit que le lieu est la limite du corps enveloppant (Ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι... τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος, IV, 4, 212 a, 5), — que s'ensuit-il ? Qu'un corps sera animé d'un mouvement de transport, tout en restant à la même place, s'il est enveloppé par certains corps à un certain instant, et par d'autres à un instant différent « Un corps plongé dans l'eau, dit Duhem, sera en mouvement si l'eau qui le baigne change d'un instant à l'autre. » Or, Aristote se refuse à admettre cette conséquence : un navire qui est à l'ancre dans un fleuve demeure immobile, quoique l'eau qui le baigne se renouvelle sans cesse. Mais alors, « le lieu, ce n'est donc plus ici l'eau qui touche immédiatement les parois du navire ; cette eau, en effet, est mobile, tandis qu'« essentiellement, le lieu doit être immobile. Βούλεται δ' ἀκίνητος εἶναι ὁ τόπος ». Là est la différence entre le lieu et la vase » (op. cit., p. 199). Pour trouver, par suite, le lieu du navire, il faudra chercher plus loin que l'eau. « C'est le fleuve tout entier qu'il conviendra d'appeler lieu de ce navire, dit Aristote, car le fleuve tout entier est immobile » (Διὸ ὁ πᾶς μᾶλλον ποταμὸς τόπος, ὅτι ἀκίνητος ὁ πᾶς. *Phys.* IV, 4, 212 a, 19). Et, par fleuve tout entier, il faut entendre, selon Simplicius (*Simplicii in Arist. Physicorum libros commentaria*, L. IV, c. 4, p. 584), les rives et le lit du fleuve.

Aussi Duhem conclut légitimement « Le lieu d'un corps n'est donc plus, en toutes circonstances, la partie, immédiatement contiguë à ce corps, de la matière qui l'environne ; si cette matière est en mouvement, il nous faut chercher plus loin le lieu du corps ; il faut nous écarter de ce corps jusqu'à ce que nous parvenions à quelque chose d'immobile qui l'environne de toutes parts, lui et les corps mobiles dont il est entouré ; et les toutes premières parties de cette enceinte immobile formeront le lieu du corps que nous considérons, aussi bien que de tous les corps contenus en cette enceinte... C'est ainsi que les rives et le lit du fleuve sont le lieu à la fois de l'eau qui coule sur ce lit et entre ces rives, et du navire qui flotte sur cette eau » (p. 200).

του) ; il n'est ni une qualité ni une habitude des choses : il nous apparaît comme leur contenant, et Aristote le compare à un vase (1). Mais que faut-il entendre par là ? le Philosophe consacre tout un chapitre de sa *Physique* pour répondre à cette question, le chapitre 4, où il s'efforce de déterminer le sens de l'expression « être dedans » :

Selon le Stagirite, il est possible qu'une chose, restant identique à elle-même, soit dans elle-même, à condition de faire intervenir l'idée de totalité opposée à celle de parties (2) : « Dire, par exemple, commente Hamelin (op. cit., p. 289), qu'une amphore de vin est dans elle-même, c'est dire que le vin, d'une part, et, d'autre part, l'amphore sont, à titre de parties dans le tout qu'est l'amphore de vin.... Si, au contraire, continue Hamelin, on considère une chose en bloc, et si l'on se demande ce qu'on entend lorsqu'on dit que cette chose est immédiatement dans quelque chose, on s'aperçoit que ce quelque chose est une autre chose, que c'est une chose extérieure à celle qui est dans elle, que c'est « comme un vase ». » Ainsi, dire que les corps se trouvent dans l'espace comme dans un vase, c'est dire qu'ils y sont comme dans quelque chose qui leur est extérieur. Il existe cependant une différence entre le vase et le lieu : c'est que celui-là peut se transporter, tandis que celui-ci est immobile « Le vase est un lieu transportable, dit Aristote, et le lieu, un vase que l'on peut mouvoir (3). »

Et nous arrivons ainsi à la définition donnée par le Philosophe : « L'espace est la limite immobile et immédiate du contenant (4). » Mais, il ne faudrait pas croire que la limite du contenant est continue à celle du contenu : si elle l'est « on

(1) *Phys.* IV, 2, 209 b, 28 :
Καὶ γὰρ δοκεῖ τοιοῦτό τι εἶναι ὁ τόπος οἷον τὸ ἀγγεῖον.
(2) Voir *Phys.* IV, 3, 210 a, 25 sqq.
(3) IV, 4, 212 a, 14 :
Ἔστι δ' ὥσπερ τὸ ἀγγεῖον τόπος μεταφορητός, οὕτω καὶ ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακίνητον.
(4) 212 a, 20 :
Ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος.

dit que la chose est dans ce contenant, non comme dans son lieu, mais comme la partie dans le tout » (1) ; donc contenant et contenu sont simplement contigus, c'est-à-dire, en contact (cf. p. 56 et 57) ; en d'autres termes, ils ne forment pas un être un par soi, ils sont séparables, et il le faut bien, puisque, comme nous l'avons vu, l'espace, à la différence de la matière et de la forme, peut être séparé des choses (2).

L'espace étant ainsi défini, il s'ensuit évidemment qu'un corps

(1) 211 a, 29-32.

(2) On peut se demander pourquoi Aristote postule l'immobilité du lieu. Duhem nous en fournit la raison (*Système du monde*, t. I, p. 199). Supposons que le lieu ne soit pas une limite immobile, — et Aristote paraît s'être arrêté un moment à cette définition quand il dit que le lieu est la limite du corps enveloppant (Ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι... τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος, IV, 4, 212 a, 5), — que s'ensuit-il ? Qu'un corps sera animé d'un mouvement de transport, tout en restant à la même place, s'il est enveloppé par certains corps à un certain instant, et par d'autres à un instant différent « Un corps plongé dans l'eau, dit Duhem, sera en mouvement si l'eau qui le baigne change d'un instant à l'autre. » Or, Aristote se refuse à admettre cette conséquence : un navire qui est à l'ancre dans un fleuve demeure immobile, quoique l'eau qui le baigne se renouvelle sans cesse. Mais alors, « le lieu, ce n'est donc plus ici l'eau qui touche immédiatement les parois du navire ; cette eau, en effet, est mobile, tandis qu'« essentiellement, le lieu doit être immobile. Βούλεται δ' ἀκίνητος εἶναι ὁ τόπος ». Là est la différence entre le lieu et la vase » (op. cit., p. 199). Pour trouver, par suite, le lieu du navire, il faudra chercher plus loin que l'eau. « C'est le fleuve tout entier qu'il conviendra d'appeler lieu de ce navire, dit Aristote, car le fleuve tout entier est immobile » (Διὸ ὁ πᾶς μᾶλλον ποταμὸς τόπος, ὅτι ἀκίνητος ὁ πᾶς. *Phys.* IV, 4, 212 a, 19). Et, par fleuve tout entier, il faut entendre, selon Simplicius (*Simplicii in Arist. Physicorum libros commentaria*, L. IV, c. 4, p. 584), les rives et le lit du fleuve.

Aussi Duhem conclut légitimement « Le lieu d'un corps n'est donc plus, en toutes circonstances, la partie, immédiatement contiguë à ce corps, de la matière qui l'environne ; si cette matière est en mouvement, il nous faut chercher plus loin le lieu du corps ; il faut nous écarter de ce corps jusqu'à ce que nous parvenions à quelque chose d'immobile qui l'environne de toutes parts, lui et les corps mobiles dont il est entouré ; et les toutes premières parties de cette enceinte immobile formeront le lieu du corps que nous considérons, aussi bien que de tous les corps contenus en cette enceinte... C'est ainsi que les rives et le lit du fleuve sont le lieu à la fois de l'eau qui coule sur ce lit et entre ces rives, et du navire qui flotte sur cette eau » (p. 200).

qui n'est enveloppé par rien, ne se trouve pas dans un lieu : « Ainsi, dit Aristote, le corps qui a extérieurement quelque chose qui l'entoure est dans l'espace, et celui qui n'a rien, n'y est pas » (1) ; voici, par exemple, une boule en dehors de laquelle il n'existe rien : elle constitue dès lors toute la matière, tout l'univers, donc tout l'espace, et elle ne saurait, par suite, être ἐν τόπῳ.

Or, et c'est là la conclusion qui se dégage naturellement de la théorie aristotélicienne de l'espace, un corps qui n'est pas dans un lieu ne peut se déplacer, c'est-à-dire, être animé d'un mouvement de transport. Aristote le déclare explicitement dans sa *Physique* :

« Aussi même en supposant que l'eau formât tout l'univers, ses parties seraient bien en mouvement (car elles s'envelopperaient alors les unes les autres). Mais quant à l'ensemble, en un sens, il se meut, et, en un autre sens, il est immobile. En tant que totalité, il ne peut changer de lieu en masse.... » (*Phys.*, IV, 5, 212 a, 32-35) (2). Où irait-il, puisque, par hypothèse, aucun corps ne l'enveloppe ? Un exemple illustrera avantageusement cette conséquence :

Voici une boule qui roule sur la terre ; elle se déplace, c'est-à-dire occupe successivement différents lieux. Et, si nous pouvons dire qu'elle est animée d'un mouvement de transport, c'est parce qu'il nous est loisible de choisir, en dehors d'elle, un corps, un point de repère, c'est-à-dire, quelque chose par rapport à quoi elle se déplace ; si nous sommes dans l'espace à trois dimensions, sa position sera, à chaque instant, définie par sa distance à trois axes de coordonnées, arbitrairement choisies : Ox, Oy et Oz. C'est bien d'ailleurs ce que laisse entendre Aristote dans son propre exemple : les parties de l'eau seraient en mouvement

(1) IV, 5, 212 a, 31-33 :
Ὧ μὲν οὖν σώματι ἔστι τι ἐκτὸς σῶμα περιέχον αὐτό, τοῦτό ἐστιν ἐν τόπῳ· ᾧ δὲ μή, οὔ.

(2) Διὸ κἂν ὕδωρ γένηται τοιοῦτο, τὰ μὲν μόρια κινήσεται αὐτοῦ (περιέχεται γὰρ ὑπ' ἀλλήλων), τὸ δὲ πᾶν ἔστι μὲν ὡς κινήσεται, ἔστι δ' ὡς οὔ· ὡς μὲν γὰρ ὅλον, ἅμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει...

parce qu'elles s'envelopperaient. Qu'est-ce à dire ? que les unes se déplaceraient par rapport à d'autres considérées comme points de repère. Mais supposons qu'il n'existe absolument rien en dehors de la boule en question, qu'elle soit l'unique matière existante : elle n'est pas dans un lieu, aucun corps ne l'entourant ; tout ce que l'on peut dire, c'est qu'elle constitue, à elle seule, tout l'espace. Du coup, il lui devient impossible de se déplacer, car elle ne pourrait le faire que par rapport à rien, ou, ce qui revient au même, par rapport à soi, ce qui est inintelligible. « En tant que totalité, dit très bien Aristote, l'ensemble ne peut changer de lieu en masse. »

Revenons à la boule : elle se déplace ; supprimez par la pensée tout ce qui l'enveloppe, elle devient immobile ; mettez de nouveau, autour d'elle, différents objets, la voilà en mouvement de translation. Interprétons ces faits, en apparence, paradoxaux. S'il n'existait dans la boule aucune propriété qui la rende différente d'un corps en repos, la présence ou l'absence de tout objet ne la ferait pas passer d'un état d'immobilité à un état de mouvement et inversement ; si, en fait, il peut en être ainsi, c'est que la boule possède cette propriété : les scolastiques l'ont justement appelée « Nisus », c'est-à-dire, effort, et l'on pourrait proprement la désigner sous le nom de « mouvement absolu ». C'est une qualité qui réside dans le corps considéré en lui-même, indépendamment de tout ce qui l'entoure, et qui a un effet extérieur, le déplacement, à condition toutefois que le corps soit dans un lieu, c'est-à-dire, qu'il existe en dehors de lui quelque chose par rapport à quoi il puisse se déplacer. Mais si le corps, comme la boule de notre exemple, constitue à elle seule tout l'univers et tout l'espace, l'effet extérieur du mouvement absolu ne se produit pas. Le déplacement est donc, selon Aristote, une notion relative.

Mais, revenons au Premier Ciel qui, nous l'avons dit, devrait se déplacer pour conditionner un mouvement accidentel du Premier Moteur, de son âme, d'après la thèse immanentiste. Il est bien évident, d'après la théorie aristotélicienne de l'espace, que la dernière sphère ne se déplace que si elle est dans un lieu.

c'est-à-dire, si elle est enveloppée par d'autres corps. Toute la question se ramène donc à savoir s'il existe quelque chose en dehors du Premier Ciel.

Or, selon Aristote qui y consacre tout le chapitre 9 du premier livre du *de Cœlo*, il n'y a absolument rien en dehors de la circonférence dernière, ni corps soit simple soit composé, ni espace, ni vide, ni temps. En effet,

« Supposons, dit le Philosophe, qu'il y ait un corps naturel en dehors du Premier Ciel. Il faudrait alors nécessairement que ce corps fût simple ou composé, et qu'il fût où il serait, selon sa nature ou contre sa nature (1). Telles sont toutes les hypothèses possibles :

Si ce corps est simple, ou bien il est animé du mouvement circulaire, ou bien il appartient au genre des graves et des légers, c'est-à-dire, au genre du corps « qui s'élève en s'éloignant du centre (eau, air, feu) » et de celui qui « est inférieur » (terre) (2). Dans le premier cas, dit Aristote « il ne peut sortir de la place qu'il occupe » (3), donc changer de direction et de lieu pour se rendre hors du Premier Ciel. Ce point a été établi dans un chapitre précédent du *traité du Ciel* (ch. 3, 270 a, début). Si ce corps est un grave ou un léger, il ne peut se trouver en dehors de la dernière circonférence, ni selon sa nature, car celle-ci le retient dans la sphère propre aux graves et aux

(1) *De Cœlo*, I, 9, 278 b, 26-27.

(2) On sait que, pour Aristote, il existe quatre éléments : l'eau, l'air, le feu et la terre. Or, dans le passage qui nous occupe, le Philosophe se réfère à une autre division des corps en trois catégories, division donnée à la fin du chapitre 8 du premier livre du *de Cœlo* : il y a le corps grave qui se trouve au dessous, c'est la terre, située au centre du monde ; puis celui qui se meut circulairement : c'est le 5e élément ou éther qui est à la périphérie de l'univers : enfin celui qui est placé entre la terre et l'éther : c'est le corps intermédiaire comprenant les légers : eau, air, feu. Quant au corps qui s'élève en s'éloignant du centre (τὸ ἀπὸ τοῦ μέσου), il comprend tous les légers : eau, air, feu, et, le corps inférieur (τὸ ὑφιστάμενον), c'est le grave, la terre.

(3) 1, 9, 278 b, 28-29 :
Τὸ μὲν γὰρ κύκλῳ φερόμενον δέδεικται ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μεταλλάξαι τὸν αὑτοῦ τόπον.

légers (1), ni contre sa nature, car, si nous supposions qu'il n'en est pas ainsi, « il faudrait, dit Aristote, que le lieu extérieur de ce corps soit un lieu naturel pour quelque autre corps, le lieu qui est contre nature pour un des éléments devant nécessairement être naturel pour un autre. Mais il n'y a pas d'autres corps que ceux-là (les quatre éléments et l'éther) (2).

« Donc, conclut le Philosophe, il est impossible qu'il existe un corps simple en dehors du Premier Ciel » (3) ; il nous est également interdit d'y supposer un composé « puisque l'existence d'un tel corps entraîne nécessairement celle de substances simples » (4).

Mais, dira-t-on, si actuellement il n'y a pas de corps en dehors du Ciel, il se peut qu'il s'en produise un plus tard : non, répond Aristote, car « il y serait selon ou contre sa nature, il serait simple ou composé, de sorte que le même raisonnement (que plus haut) s'imposerait » (5). Du coup, il s'ensuit qu'il n'y a pas non plus d'espace et de temps hors de la dernière sphère, puisque, d'une part, l'espace est, selon le Stagirite, ce en quoi on peut mettre quelque chose, et que, d'autre part, le temps est le nombre du mouvement, lequel implique des mobiles, c'est-à-dire, des corps (6). Y a-t-il le vide ? Pas davantage, car, comme le dit Aristote, le vide ne contient pas de corps, mais peut contenir : κενὸν δ' εἶναί φασιν ἐν ᾧ μὴ ἐνυπάρχει σῶμα, δυνατὸν δ' ἐστὶ γενέσθαι (279 a, 13).

(1) 1, 9, 278 b, 30 :
Κατὰ φύσιν μὲν γὰρ οὐκ ἂν εἴησαν (ἄλλοι γὰρ αὐτῶν οἰκεῖοι τόποι) (Si les graves et les légers se trouvaient en dehors du ciel, ils n'y seraient pas selon leur nature, puisque leur lieu propre est différent de celui-là).

(2) 9, 278 b, 32-35 :

(3) 278 b, 35 :
Οὐκ ἄρ' ἐστὶ δυνατὸν οὐθὲν τῶν ἁπλῶν ἔξω εἶναι τοῦ οὐρανοῦ σῶμα.

(4) 279 a, 1-2 :
Εἰ δὲ μὴ τῶν ἁπλῶν, οὐδὲ τῶν μικτῶν. ἀνάγκη γὰρ εἶναι καὶ τὰ ἁπλᾶ τοῦ μικτοῦ ὄντος.

(5) 279 a, 3-4 :
Ἤτοι γὰρ κατὰ φύσιν ἔσται ἢ παρὰ φύσιν, καὶ ἢ ἁπλοῦν ἢ μικτόν, ὥστε πάλιν ὁ αὐτὸς ἥξει λόγος.

(6) 279 a, 11-15 :

C'est ainsi que se trouve réfutée l'opinion de ceux qui prétendent que le Ciel n'est pas unique : « il n'y a pas maintenant plusieurs cieux, il n'y en a jamais eu et il ne peut y en avoir plus d'un (279 a, 9) (1). »

N'étant enveloppé par rien, le Premier Ciel n'est pas dans un lieu, et il devient inintelligible de parler de déplacement pour lui. Aristote s'est arrêté à cette conclusion, non seulement dans le *de Cœlo*, mais aussi dans la *Physique* :

« Le tout, dit-il, ne peut être dans un certain lieu, car pour être ἐν τόπῳ un objet doit d'abord avoir une existence propre, et il faut, en outre, qu'il soit entouré par quelque corps. Mais, en dehors de l'univers, il ne peut rien y avoir d'indépendant de cet ensemble universel. Aussi toutes choses sont-elles dans le Ciel.... la terre est dans l'eau, l'eau dans l'air, l'air dans l'éther, et l'éther dans le ciel, mais le Ciel ne se trouve pas dans autre chose » (2).

Ne se déplaçant pas (3), le Premier Ciel ne saurait conditionner

(1) Ὥστ' οὔτε νῦν εἰσὶ πλείους οὐρανοὶ οὔτ' ἐγένοντο, οὔτ' ἐνδέχεται γενέσθαι πλείους· ἀλλ' εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν.

(2) *Phys.* IV, 5, 212 b, 14-17 ; 20-22 :

Τὸ δὲ πᾶν οὔ που· τὸ γάρ που αὐτό τε ἐστί τι, καὶ ἔτι ἄλλο τι δεῖ εἶναι παρὰ τοῦτο ἐν ᾧ ὃ περιέχει· παρὰ δὲ τὸ πᾶν καὶ ὅλον οὐδὲν ἐστιν ἔξω τοῦ παντός. Καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ οὐρανῷ πάντα... ἡ μὲν γῆ ἐν τῷ ὕδατι, τοῦτο δ' ἐν τῷ ἀέρι, οὗτος δ' ἐν τῷ αἰθέρι, ὁ δ' αἰθὴρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ δ' οὐρανὸς οὐκέτι ἐν ἄλλῳ.

(3) Duhem, qui a étudié profondément la question, aboutit aux mêmes conclusions :

« Le corps isolé qu'aucun autre corps n'environne n'est en aucun lieu ; partant, il ne saurait se mouvoir de mouvement local ; ces mots mêmes n'ont, à son égard, aucun sens. Il ne saurait se mouvoir en bloc, dans son ensemble, puisque, pris en totalité, il n'est en aucun lieu ; mais chacune de ses parties est entourée d'autres parties, en sorte qu'elle est en un lieu ; par conséquent, elle peut se mouvoir, et ce corps, immobile en sa totalité, est composé de parties mobiles. Ces réflexions s'appliquent immédiatement à l'univers.

Selon l'enseignement constant d'Aristote, le Monde est limité ; la surface sphérique qui enserre l'orbe des étoiles fixes, le huitième orbe céleste, en marque la borne. Hors de cette sphère, il n'y a aucune portion de matière... Par-delà cette sphère, donc, *il n'y a plus de lieu*.... L'univers n'est pas *quelque part*, il n'a pas de lieu ; il ne saurait donc être animé d'aucun mouvement local. » (*Syst. du Monde*, t. I, p. 202).

Nous trouvons des affirmations semblables chez Simplicius :

« Le Ciel, dit-il, se mouvra d'un mouvement de rotation, mais non point vers le haut ni vers le bas ; le mouvement de rotation peut être, en effet, celui d'un corps qui, pris dans son ensemble, ne passe pas d'un lieu dans un autre, bien que ses parties soient animées de mouvement local... L'univers n'a pas de lieu, puisque, hors de lui, il n'existe aucun corps qui lui soit contigu : il ne saurait donc se mouvoir ni vers le haut ni vers le bas, car alors il changerait de lieu dans son ensemble, mais il pourra tourner sur lui même » (cité par Duhem, op. cit. p. 203). (*Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, L. IV, ch. 3, p. 588-589).

M. Bergson écrit de même, après avoir exposé les arguments par lesquels le Philosophe prouve l'unicité du Ciel (p. 54 à 58).

« Pars igitur cœli unaquaeque, quatenus aliis circumdatur partibus, locum obtinet : cœlum vero universum, extra quod nihil vacuum corporeumve est in quo possit contineri, loco caret (p. 58)... Cœlum, de quo loquimur, extremum illud est quod sidera certis infixa sedibus gerit. Quod cum nulla alia re cingatur vel tangatur, locum neque habet neque igitur potest mutare. (p. 64).... Globus autem universus, cum inter eosdem semper terminos contineatur, quamvis immobilis dici nequeat, tamen neque locum mutat neque ergo secundum locum movetur (p. 66) ». (*Quid Aristoteles de loco senserit*).

un mouvement accidentel du Premier Moteur, son âme, dans les perspectives de la thèse immanentiste.

On objectera : la dernière sphère est animée d'un mouvement de translation circulaire ; ne va-t-elle pas, dès lors, mouvoir accidentellement l'âme qui l'informerait ?

Mais, d'une part, le Premier Ciel est une immense sphère, la plus excentrique, celle qui enveloppe toutes les autres — nous verrons plus loin qu'il possède nécessairement la forme sphérique (*De Cœlo*, I, 4), et, d'autre part, il est constitué par une matière homogène, toutes ses parties étant identiques entre elles et présentant les mêmes propriétés, selon Aristote : « Le feu, dit-il en effet, est spécifiquement semblable au feu, comme le sont chacun des autres éléments, de même que, dans notre monde, les parties du feu sont toutes semblables entre elles. Les hypothèses que nous avons faites sur les diverses espèces de mouvements démontrent qu'il en est nécessairement ainsi ; car les mouvements sont en nombre limité et chacun des éléments est

dénommé d'après celui des mouvements qu'il peut avoir (1). »

Ce que le Philosophe dit du feu, il est légitime de l'étendre à tous les autres éléments y compris le cinquième et le plus parfait d'entre eux : l'éther qui constitue la matière des sphères célestes et notamment du Premier Ciel, puisque c'est Aristote lui-même qui nous y invite « le feu est spécifiquement semblable au feu, *comme le sont chacun des autres éléments* ».

Le Premier Ciel est donc une sphère creuse dont la matière, dans sa surface périphérique, est homogène, c'est-à-dire, constituée de parties identiques spécifiquement, ou, en termes plus précis, continues et non contiguës ; on comprend aisément que, si elles étaient contiguës ou en simple contact, elles formeraient plusieurs touts séparés, non unifiés par un même principe, de sorte que le Premier Ciel se réduirait à une multiplicité de parties radicalement distinctes : il ne serait pas un être un par soi. Et nous savons, d'autre part, que la circonférence dernière se meut circulairement. Qu'est-ce à dire ? Qu'elle est animée d'un mouvement de rotation sur elle-même. Mais, tourner sur soi, ce n'est pas se déplacer : le Premier Ciel tourne sur lui-même, en occupant toujours la même place, si tant est que l'on puisse parler de place, et on ne le peut pas, puisque, comme nous l'avons vu, la dernière sphère n'est pas ἐν τόπῳ.

Mais, dira-t-on, Aristote déclare que le Ciel se trouve dans un lieu par accident : « Parmi les choses, dit le Philosophe, les unes sont dans un lieu par soi (καθ' αὑτά), par exemple, tout corps qui se meut, soit par translation, soit par accroissement est par soi en quelque endroit.... D'autres n'y sont que par accident, comme l'âme et le Ciel ; les parties du Ciel en effet se trouvent toutes ἐν τόπῳ d'une certaine façon (πως) : c'est que, dans le

(1) *De Cœlo*, I, 8, 276 b, 4-10 :

Δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ἀπὸ τοῦ μέσου φέρεσθαι πέφυκε, τὸ δ' ἐπὶ τὸ μέσον αὐτῶν, εἴπερ πᾶν ὁμοιοειδὲς τὸ πῦρ τῷ πυρὶ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὥσπερ καὶ τὰ ἐν τούτῳ μόρια τοῦ πυρός. Ὅτι δ' ἀνάγκη, οὕτως ἔχειν, ἐκ τῶν περὶ τὰς κινήσεις ὑποθέσεων φανερόν· αἵ τε γὰρ κινήσεις πεπερασμέναι, ἕκαστόν τε τῶν στοιχείων λέγεται καθ' ἑκάστην τῶν κινήσεων.

cercle, une partie en enveloppe une autre. C'est pourquoi le huitième orbe ne peut se mouvoir que circulairement » (1).

Pour Aristote, certaines choses sont dans un lieu en puissance, et d'autres en acte : « Quand un corps est formé de parties homogènes, il est continu et ses parties sont ἐν τόπῳ en puissance (κατὰ δύναμιν) ; mais quand celles-ci sont séparées et se touchent, comme dans un tas, alors elles y sont en acte (κατ' ἐνέργειαν » (2). Précisons le sens de ces expressions : κατὰ δύναμιν, κατ' ἐνέργειαν :

Voici un tout dont les parties sont homogènes, c'est-à-dire, identiques spécifiquement ou continues ; elles sont indiscernables et n'existent pas réellement. Mais, par la pensée, je puis en découper une, la partie A, par exemple, puis un certain nombre d'autres enveloppant la première. Considérons A : il est entouré d'autres parties ; du coup, il se trouve dans un lieu, car, comme le dit Aristote « un corps qui a extérieurement quelque chose qui l'enveloppe est ἐν τόπῳ » (*Phys.* IV, 5, 212 a, 31) (cf. supra, p. 66). Avant d'être découpé, par la pensée, A n'existait pas et n'était pas entouré d'autres parties ; il n'occupait donc pas un lieu ; mais, il pouvait être circonscrit, et, de ce fait, il était susceptible de devenir quelque chose situé dans l'espace : Aristote dit qu'il était ἐν τόπῳ en *puissance* (κατὰ δύναμιν).

Mais, si nous avons affaire à des parties contiguës, comme le sont les grains d'un tas de blé, par exemple, nous devons dire qu'elles sont dans un lieu *en acte*, car, à la différence de A qui, pour exister, a besoin d'être découpé par l'esprit, elles subsistent par soi, bien délimitées, indépendamment de ma pensée, entourées

(1) *Phys.* IV, 5, 212 b, 7-8, 11-14 :

Καὶ τὰ μὲν καθ' αὑτά, οἷον πᾶν σῶμα, ἢ κατὰ φορὰν ἢ κατ' αὔξησιν κινητὸν καθ' αὑτό που... Τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἡ ψυχὴ καὶ ὁ οὐρανός· τὰ γὰρ μόρια ἐν τόπῳ πως πάντα· ἐπὶ τῷ κύκλῳ γὰρ περιέχει ἄλλο ἄλλο. Διὸ κινεῖται μὲν κύκλῳ μόνον τὸ ἄνω...

(2) *Phys.* 212 b, 3-6 :

Τὰ μέν ἐστιν ἐν τόπῳ κατὰ δύναμιν, τὰ δὲ κατ' ἐνέργειαν. Διὸ ὅταν μὲν συνεχὲς ᾖ τὸ ὁμοιομερές, κατὰ δύναμιν ἐν τόπῳ τὰ μέρη· ὅταν δὲ χωρισθῇ μὲν ἅπτηται δὲ ὥσπερ σωρός, κατ' ἐνέργειαν.

immédiatement d'autres parties existant elles aussi par soi. On le voit aussitôt, il existe une grande différence entre ces parties et A : c'est que les premières ont une existence réelle, tandis que A, même quand il a été circonscrit et se trouve, par suite, ἐν τόπῳ en acte, reste une abstraction.

Les corps peuvent aussi être dans l'espace, selon Aristote, ou par soi (per se, καθ' αὑτό), ou par accident (κατὰ συμβεβηκός), comme le Ciel. Que faut-il entendre par ces expressions ? Sylvester Maurus nous apprend qu'un corps se trouve dans un lieu par soi, quand il existe, en dehors de lui, quelque chose qui l'enveloppe (1), et c'est bien là la pensée du Philosophe (2). Supposons maintenant un corps en dehors duquel il n'y a rien : il n'est pas ἐν τόπῳ par soi, mais, dit Aristote, il peut y être par accident, par l'intermédiaire de ses parties, en tant que l'une est embrassée par une autre qui la touche, explique Sylvester Maurus (3). « Par accident » signifie indirectement, médiatement, tandis que « par soi » est synonyme de « immédiatement », « sans aucun intermédiaire » ; l'âme humaine, avons-nous vu, est mue par accident. Qu'est-ce à dire ? que, par l'intermédiaire du corps, c'est-à-dire, médiatement, elle peut être entraînée ici ou là, tout en étant immobile par soi, ou, en d'autres termes, considérée dans son essence, immédiatement.

Revenons au Premier Ciel. Aucun corps ne l'enveloppant, il

(1) *Per se* sunt in loco, quae per se continentur alio corpore. Et Sylvester ajoute « Hujusmodi sunt omnia, quae possunt moveri motu totius ac possunt secundum se tota vel augeri per rarefactionem vel minui per condensationem (op. cit., 95 b, 57 et 96 a, 3).

(2) Après avoir déclaré que certaines choses sont ἐν τόπῳ par soi, Aristote leur oppose en effet le Ciel qui, lui, n'est nulle part parce qu'il n'existe rien en dehors de lui :

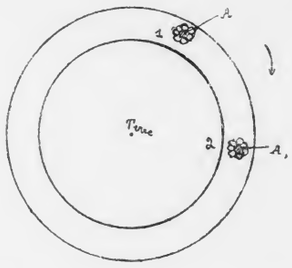
« Ὁ δ' οὐρανός, ὥσπερ εἴρηται, οὔ που ὅλος οὐδ' ἔν τινι τόπῳ ἐστίν, εἴ γε μηδὲν αὐτὸν περιέχει σῶμα ». (*Phys.* IV, 5 ; 212 b, 8).

Ainsi, ce qui empêche le Ciel d'être dans un lieu par soi, c'est le fait qu'il n'est enveloppé par rien. Un corps est donc ἐν τόπῳ par soi quand il existe quelque chose en dehors de lui.

(3) « Secundum partes, in quantum una pars continetur alia, quae haeret » (ibid. 96 a, 7).

n'est pas dans un lieu par soi ; il lui est donc impossible de se déplacer et, par suite, de mouvoir accidentellement son âme. Ce point est acquis.

La dernière sphère, comme nous l'avons dit, est formée, dans sa surface périphérique, d'une matière homogène, c'est-à-dire, constituée de parties identiques spécifiquement ou continues. Celles-ci sont donc indiscernables et n'existent pas réellement, mais, par la pensée, nous pouvons en découper un certain nombre s'enveloppant alors les unes les autres (1) ; considérons-en une, A, par exemple : elle est entourée d'autres parties et se trouve



dans un lieu ; elle y était seulement en puissance avant d'être circonscrite.

Et, comme nous le savons, le Premier Ciel tourne sur lui-même autour d'un centre immobile, la terre ; du coup, A, entraîné dans ce mouvement de rotation, peut passer d'une position à une autre, de la position 1 à la position 2, par exemple : le voilà animé d'un mouvement de translation.

Ainsi, A est ἐν τόπῳ et se meut. Mais, ce que nous venons de dire pour A, nous pouvons le répéter d'un grand nombre d'autres parties qu'il nous est loisible de découper sur la surface périphérique du Premier Ciel. Celui-ci nous apparaît donc comme formé, pour la pensée, de parties situées dans l'espace et se

(1) Voilà pourquoi Aristote écrit « Sur le cercle, une partie en enveloppe une autre » (ἐπὶ τῷ κύκλῳ γὰρ περιέχει ἄλλο ἄλλο).

mouvant ; nous disons « pour la pensée », car, remarquons-le bien, ces dernières n'existent pas réellement, mais abstraitement, c'est-à-dire, pour l'esprit qui les conçoit et les circonscrit. Or, comme elles se trouvent dans un lieu, leur ensemble peut constituer pour le tout qu'elles forment, c'est-à-dire, pour le Premier Ciel, un lieu accidentel, comme l'appelle Aristote ; il convient de le nommer « accidentel », parce qu'il n'existe, pour la dernière sphère, que médiatement, indirectement, par l'intermédiaire de ses parties, en tant que celles-ci sont ἐν τόπῳ. C'est ainsi que l'a compris Simplicius « A un corps qui tourne sur lui-même, dit-il, on peut attribuer un lieu d'une certaine espèce ; comme ses parties se touchent les unes les autres, elles jouent les unes pour les autres le rôle de lieu. » (*Simplicii in Aristotelis Physicorum...*, op. cit., p. 588). Ainsi, pour Simplicius, si un corps animé d'un mouvement de rotation, comme le Premier Ciel, a un lieu, c'est par l'intermédiaire de ses parties, à condition que celles-ci soient situées dans l'espace. Notre interprétation s'accorde également avec celle d'Alexandre d'Aphrodise, et celles de modernes, comme Duhem (1).

Mais, l'existence de ce lieu accidentel pour le Premier Ciel n'infirme nullement notre argumentation précédente, d'après laquelle la dernière sphère ne saurait mouvoir accidentellement son âme, car, comme le fait justement remarquer Simplicius, « ce lieu est un lieu particulier aux parties ; il n'est point le lieu

(1) C'est Simplicius qui nous apprend qu'Alexandre interprétait de la même manière la pensée du Stagirite (commentaires de la *Physique*, op. cit., p. 589).

Il en est de même de Sylvester Maurus : « Et quia supremum cœlum secundum se totum non est in loco, si non continetur ullo corpore exteriori, ut dicetur in libris de Cœlo, sed solum est in loco secundum partes, in quantum una pars continetur alia, quae haeret, ideo supremum cœlum non est in loco per se » (op. cit., p. 96 a, 4).

On trouve des déclarations analogues chez Duhem :

« Les diverses parties du huitième orbe sont en un lieu *d'une certaine manière*, ἐν τόπῳ πως, nous dit Aristote ; cette façon spéciale dont elles sont logées, il lui attribue un qualificatif particulier : le huitième orbe est dans un lieu *par accident*, κατὰ συμβεβηκός » (op. cit., p. 203).

de l'ensemble ; l'Univers n'a pas de lieu, puisque, hors de lui, il n'existe aucun corps qui lui soit contigu : il ne saurait donc se mouvoir ni vers le haut ni vers le bas, car alors il changerait de lieu dans son ensemble, mais il pourra tourner sur lui-même. » Quoiqu'on puisse lui attribuer un certain lieu, le Premier Ciel ne se déplace pas pour autant.

Et, le seul fait que la dernière sphère n'est enveloppée par aucun corps et qu'il n'y a pas, par suite, d'espace en dehors d'elle, explique, pour le dire en passant, un passage fort obscur du *de Coelo*, où Aristote parle de choses qui sont situées au-dessus de l'extrême révolution des astres (ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω φοράν).

« C'est pourquoi, dit-il, les choses qui sont là-bas (τἀκεῖ) ne se trouvent pas dans un lieu, et aucun temps ne les fait vieillir, et il n'y a aucun changement d'aucune des réalités qui sont au-dessus de l'extrême révolution (des astres) : invariables et impassibles, menant la vie la plus excellente et la plus indépendante, elles subsistent durant toute l'éternité (1). » Mais que sont-elles ? Où se trouvent-elles ? Des réponses différentes ont été données.

Comme nous venons de le constater, il n'y a pas de corps, pas d'espace, absolument rien, en dehors du Premier Ciel. Or, pour désigner les choses dont il est question, le Philosophe emploie une expression spatiale, c'est-à-dire, une expression qui n'a de sens que si elle est appliquée à des objets placés dans un lieu ; il dit : les réalités qui sont là-bas (τἀκεῖ). Par conséquent, ce « là-bas », ce « τἀκεῖ » ne saurait être situé en dehors de la dernière sphère, et il ne pourrait l'être que s'il y avait de l'espace en dehors de cette sphère.

Tel est l'avis d'un interprète du Stagirite assez avisé, Alexan-

(1) *De Cœlo*, I, 9, 279 a, 18-22 :

Διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα.

dre d'Aphrodise. Simplicius nous rapporte l'argumentation par laquelle celui-ci attribuait le τἀκεῖ au Premier Ciel :

« Aristote a montré, dans la *Physique*, que la circonférence dernière n'est pas ἐν τόπῳ : Ce lieu est, en effet, la limite du corps enveloppant et cette circonférence n'est entourée par rien. » (Simplicius, *de Cœlo*, ed. Heiberg, p. 287, 23) (1).

Ainsi, ces réalités immuables, qui mènent une existence parfaite, ne peuvent pas se trouver en dehors du Premier Ciel.

Le Premier Moteur ne serait donc pas mû par accident même s'il avait un corps, la dernière sphère. Mais ne le serait-il point par suite de son union médiate ou indirecte avec les autres orbes célestes et terrestre ?

Pour répondre pleinement à la question, il convient d'indiquer très sommairement en quoi consiste la disposition de ces orbes selon Aristote et d'esquisser les grandes lignes de sa mécanique céleste.

Pour le Philosophe, comme pour Platon et pour Eudoxe et Calippe, le Ciel entier se compose d'un certain nombre de sphères creuses dont le centre commun est la terre et qui s'enveloppent toutes les unes les autres jusqu'à la plus excentrique d'entre elles : le Premier Ciel où sont enchâssées les étoiles fixes dont le nombre est considérable ; et nous avons vu que toutes ces sphères sont contiguës et non continues (cf. précédemment). Entrons maintenant dans plus de détails :

Au-dessous du Premier Ciel se trouvent les orbes des planètes ou des astres errants (πλάνητες, errantes), mais, selon Aristote, adoptant en cela les idées d'Eudoxe et de Calippe, chaque planète comprend, non pas un seul orbe, mais plusieurs qui sont contigus ; finalement le Stagirite a adopté les chiffres proposés par Calippe : quatre pour Saturne, quatre pour Jupiter, et cinq pour chacune des autres planètes : Mars, Vénus, Mercure, ainsi que pour le Soleil et la Lune (2). La planète est logée dans l'épaisseur de l'un de ces orbes, le dernier, c'est-à-dire, celui qui est à l'intérieur de tous les autres, et, notons-le, elle est entraînée dans la rotation sur lui-même de cet orbe, sans être animée d'aucun mouvement propre, ni de rotation, ni de translation. Telle est la thèse soutenue par le Philosophe dans le « *de Cœlo* » (II, 8) : deux hypothèses, dit-il, sont en présence : ou bien les deux systèmes (planètes et sphères) sont tous deux mobiles, ou bien, l'un se meut, tandis que l'autre est immobile (1) : Aristote opte en faveur de la seconde hypothèse, mais, déclare-t-il, « si l'on suppose que les cercles restent immuables et que ce sont les astres qui se meuvent, cette seconde théorie ne sera pas moins déraisonnable que l'autre..... reste donc que les cercles se meuvent et que les astres soient en repos, comme enchaînés dans

(1) Δέδεικται γάρ, φησίν, ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τόπῳ (int. ἡ τῶν ἀπλανῶν σφαῖρα), διὰ τὸ τόπον μὲν εἶναι τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος, μὴ περιέχεσθαι δὲ ταύτην ὑπ' ἄλλου σώματος ».

(2) Comme le dit Aristote dans la *Métaphysique* (Λ, 8, 1073 b, 17-18) « Eudoxe a établi que le soleil et la lune accomplissaient chacun leur révolution dans trois sphères distinctes... Quant aux planètes il leur assignait à chacune 4 sphères. » Ainsi, pour Eudoxe, la lune et le soleil ont chacun trois orbes, et les cinq planètes, chacune quatre sphères, ce qui fait un total de vingt-six orbes.

« Calippe, dit Aristote, donnait aux sphères la même position que leur attribuait Eudoxe... Quant à leur nombre, il en accordait le même qu'Eudoxe, à Jupiter et à Saturne ; mais il pensait que, pour bien représenter les phénomènes, il fallait ajouter deux sphères à celles de la lune et du soleil, et une seule pour chacune des autres planètes. » (Λ, 8, 1073 b, 32.38 :

Κάλλιππος δὲ τὴν μὲν θέσιν τῶν σφαιρῶν τὴν αὐτὴν ἐτίθετο Εὐδόξῳ. . τῷ δ' ἡλίου καὶ τῷ σελήνης δύο ὥετο ἔτι προσθετέας εἶναι σφαίρας, τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν, τοῖς δὲ λοιποῖς τῶν πλανήτων ἑκάστῳ μίαν).

Pour Calippe donc, le soleil et la lune ont chacun cinq orbes, tout comme Mars, Vénus et Mercure, tandis que Saturne et Jupiter n'en ont que quatre, ce qui fait un total de trente-trois. C'est ce nombre qu'adopte Aristote.

« Pour sauver l'anomalie zodiacale du soleil, écrit Duhem, pour sauver bon nombre d'autres phénomènes présentés par les astres errants, Calippe fut amené à compliquer notablement le système d'Eudoxe : au soleil comme à la lune, il attribua deux sphères de plus que son prédécesseur, ce qui porta à cinq le nombre des orbes de chacun de ces deux astres ; Mercure, Vénus, Mars eurent également cinq orbes ; Jupiter et Saturne gardèrent chacun les quatre orbes qu'Eudoxe leur avait assignés. Le nombre des orbes planétaires fut ainsi porté à 33 » (op. cit., p. 125).

(1) *De Cœlo*, II, 8, 289 b, 6-7 :

Λείπεται δὴ ἢ ἀμφότερα κινεῖσθαι, ἢ τὸ μὲν κινεῖσθαι τὸ δ' ἠρεμεῖν.

les orbes qui les emportent » (1). Ainsi, Aristote, mais ici nous prenons simplement acte de ses conclusions, Aristote établit sa thèse en apportant des solutions contradictoires et en montrant la vérité de l'une par la fausseté de l'autre ; il ne se contente cependant pas de cette démonstration par l'absurde, et prouve directement qu'en fait les planètes ne peuvent être animées d'un mouvement propre de rotation ou de translation (2) ; d'ailleurs, et cette considération plus que toute autre doit nous convaincre, si les astres errants se mouvaient eux-mêmes, la nature qui ne fait rien au hasard, n'aurait pas manqué de leur fournir les organes indispensables à toute progression dans l'espace (3).

Quant à la terre, elle est rigoureusement immobile, car « il faut nécessairement qu'une partie du corps qui se meut circulairement reste en place, nous entendons celle qui occupe le centre... de toute nécessité la terre doit être au centre et y demeurer en repos » (4).

(1) *De Cœlo*, II, 8. 289 b, 27-29, 32-33 :
Ἀλλὰ μὴν πάλιν εἰ οἱ μὲν κύκλοι μένουσιν, αὐτὰ δὲ τὰ ἄστρα κινεῖται, ταῦτα καὶ ὁμοίως ἔσται ἄλογα... λείπεται τοὺς μὲν κύκλους κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἄστρα ἠρεμεῖν καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι.

(2) « Si les astres se mouvaient par soi, dit Aristote, ils auraient ces deux mouvements (rotation et translation) ; mais il semble bien qu'ils n'ont ni l'un ni l'autre. S'ils tournaient sur soi, en effet, ils resteraient toujours dans le même lieu, et ne changeraient pas de place.... Il est également évident qu'ils n'ont pas non plus de translation, car un corps qui se meut ainsi doit nécessairement tourner sur soi. Bref, les corps qui se meuvent eux-mêmes devant nécessairement avoir des mouvements qui leur soient propres, et les astres ne paraissant pas être animés de tels mouvements, il est évident qu'ils ne se meuvent pas eux-mêmes. » (*De Cœlo*, II, 8). Ils ne font que participer des rotations des orbes sur lesquels ils sont fixés. » (*De Cœlo*. II, 8. 290 a, 9-13 ; 24). Le soleil est le seul astre qui, selon Aristote, paraît tourner sur soi, à son lever ou à son coucher (ibid. II, 8, 290 a).

(3) *De Cœlo*, II, 8, 290 a, 29 :
Πρὸς δὲ τούτοις ἄλογον τὸ μηθὲν ὄργανον αὐτοῖς ἀποδοῦναι τὴν φύσιν πρὸς τὴν κίνησιν · οὐθὲν γὰρ ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις...

(4) *De Cœlo*, II, 3, 286 a, 13-14 ; 20-21 :
Ὅτι ἀνάγκη μένειν τι τοῦ σώματος τοῦ φερομένου κύκλῳ τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου... Ἀνάγκη, τοίνυν γῆν εἶναι · τοῦτο γὰρ ἠρεμεῖ ἐπὶ τοῦ μέσου ».

Pour Aristote, comme nous l'avons déjà dit, l'univers est une immense sphère tournant sur elle-même ; pour que ce mouvement soit possible, l'existence d'un centre immobile s'impose : c'est la terre. Voilà la principale raison pour laquelle celle-ci ne se meut pas. (Cf. : Duhem, *op. cit.*, p. 226).

Mais il est un problème qu'Aristote s'est efforcé de résoudre, comme le fait remarquer Duhem (op. cit., p. 126) : combiner les différents systèmes planétaires de façon que, tout en restant indépendants, selon les principes de l'astronomie eudoxienne, ceux-ci constituent cependant un tout. Or, d'une part, dans chaque système partiel, un orbe participe des rotations de tous les autres orbes placés au dessus de lui, et, d'autre part, dans l'Univers, chaque système participe également des rotations de tous les systèmes enveloppants, de telle sorte que l'indépendance postulée est gravement menacée. Pour la rétablir, le Philosophe a recours à un moyen qui consiste à « interposer, comme l'explique Duhem (p. 127), entre deux systèmes successifs, un certain nombre d'orbes animés de rotations telles qu'elles compensent exactement, pour le système intérieur, l'effet des rotations du système extérieur. Ces sphères annexes, Aristote les nomme *sphères tournant à rebours* (ἀνελιττούσαι σφαῖραι) ; Simplicius nous apprend (op. cit., éd. Karsten, p. 225 ; éd. Heiberg, p. 504) que Théophraste, en ses *Physiques*, les nommait sphères *ramenantes* (ἀναναφερούσαι). Si l'on veut compenser exactement, pour le système inférieur, toutes les rotations du système supérieur, il suffira de placer entre ces deux systèmes des orbes en nombre égal aux orbes du système supérieur, puis de faire correspondre chacun des orbes annexes à chacun des orbes du système supérieur, de telle manière que les deux sphères correspondantes tournent autour du même axe, avec la même vitesse angulaire, mais en sens contraire l'une de l'autre. » Aristote suppose trois sphères ramenantes entre le ciel de Saturne et celui de Jupiter, trois également entre le ciel de Jupiter et celui de Mars, et quatre entre les autres systèmes planétaires, de telle façon que le nombre de tous les orbes célestes est de 55 (1).

(1) « Le nombre de toutes ces sphères, tant de celles qui ont un mouve-

Ces brèves indications vont nous permettre de répondre à la question déjà posée : le Premier Moteur serait-il mû par accident du fait de son union médiate ou indirecte avec les sphères planétaires et ramenantes ?

Il est une première raison qui nous incline à répondre par la négative : c'est que l'union dont il est question n'est qu'indirecte et bien lointaine. Dès lors, quels que soient les changements et les mouvements qui peuvent se produire à l'intérieur du Premier Ciel, le Premier Moteur, supposé uni substantiellement à celui-ci, reste hors d'atteinte, semblable à cet homme immobile qui, d'une seule pression de la main, déclanche un très grand nombre de mécanismes.

En outre, d'après les déclarations formelles du Stagirite, comme nous le verrons plus loin, le Premier Ciel ne pâtit nullement de son action sur les sphères célestes ; il n'est ni altéré, ni déplacé, en un mot, il demeure à l'abri de tout changement, soit substantiel, soit même accidentel. Ne faut-il pas voir là une preuve manifeste que les mouvements qui ont lieu à l'intérieur

ment régulier que de celles qui tournent à rebours est de 55 » (*Metaph.*, Λ, 8, 1074 a, 10).

Quant aux orbes ramenants, Duhem nous donne des détails très précis sur la manière dont Aristote a été amené à en supposer tel nombre et non tel autre entre les sphères planétaires :

« Aristote, dit-il, a fort bien vu qu'il n'était pas nécessaire d'employer autant de sphères que cette méthode l'exigerait ; au lieu de maintenir, en effet, entre les divers systèmes, une indépendance absolue, de telle sorte que chacun d'eux se meuve comme si les autres n'existaient pas, il n'y a aucun inconvénient à supposer qu'ils se transmettent les uns aux autres la rotation diurne, puisqu'ils doivent tous prendre part à cette rotation.

Par exemple, il ne sera pas nécessaire de mettre de sphère compensatrice entre le Ciel des étoiles fixes et le système de Saturne, ni d'attribuer à Saturne un premier orbe mû du mouvement diurne ; la sphère des étoiles fixes pourra jouer ce rôle... Le système de Saturne communiquerait au système de Jupiter un nombre de rotations égal au nombre des sphères que Calippe lui attribue, c'est-à-dire à quatre ; si l'on veut compenser les rotations de toutes ces sphères, sauf la révolution diurne issue de la première, on devra placer entre le ciel de Saturne et le ciel de Jupiter des sphères ramenantes dont le nombre soit inférieur d'une unité à celui des orbes de Saturne ; et c'est ce qu'Aristote dit d'une manière très précise. » (DUHEM, p. 127-128).

de la circonférence dernière sont sans influence sur celle-ci, et, par suite, sur son âme ?

Il y a plus : même si le Premier Moteur était uni substantiellement à tous les orbes dont nous venons de parler, il serait immobile absolument. En effet,

les planètes ne se meuvent pas d'elles-mêmes ; la terre est immobile ; seuls les orbes ramenants et ceux des astres errants sont mobiles, mais ils ne se déplacent pas : ils tournent sur eux-mêmes. Du coup, tout comme le Premier Ciel, ils ne sauraient mouvoir accidentellement le Premier Moteur, à supposer bien entendu que celui-ci leur soit uni à la manière d'une âme, hypothèse écartée. De toute façon donc, qu'il s'agisse d'une information substantielle ou simplement d'une union médiate, le Premier Moteur ne serait pas mû par accident par les sphères planétaires et ramenantes.

§ 3. — De l'immatérialité du Premier Moteur.

Dans sa *Physique*, Aristote prouve longuement que le Premier Moteur n'a ni parties ni grandeur quelconque (1), c'est-à-dire, qu'il n'est pas matière. Il y a plus : dans la *Métaphysique*, le Philosophe le regarde non seulement comme une forme, mais comme une forme pure ou non unie à la matière :

Après avoir expliqué en effet que le Πρῶτον Κινοῦν doit essentiellement agir et être en acte (2), Aristote ajoute : « Il faut de plus que de telles substances soient sans matière ; car ce sont les substances sans matière qui doivent être éternelles, s'il y a

(1) *Phys.*, VIII, 10, 266 a, 10 :
Ὅτι δὲ τοῦτ' ἀμερὲς ἀναγκαῖον εἶναι καὶ μηδὲν ἔχειν μέγεθος, νῦν λέγωμεν... et à la fin du chapitre, Aristote conclut explicitement que le Premier Moteur est sans partie et exclut toute grandeur.

(2) *Métaph.*, Λ, 6, 1071 b, 12-14 ; 17-20 :
Ἀλλὰ μὴν εἰ ἔσται κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔστι κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν... εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. Ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος...

quelque chose d'éternel au monde. » (*Métaph.*, Λ. 6, 1071 b, 20) (v. textes en appendice).

Au livre E., chapitre premier du même ouvrage, le Stagirite n'est pas moins explicite : l'objet de la théologie, c'est-à-dire, Dieu, doit être à la fois séparé de la matière et immobile :

La Physique, dit Aristote, « étudie la substance qui porte en elle le principe du mouvement et de l'inertie... Ses spéculations portent sur l'être susceptible d'être mû et qui, tout en étant concevable la plupart du temps par la raison, n'est pas séparé de la matière (1) ». La Mathématique s'occupe, elle aussi, d'objets mobiles, mais en tant qu'abstraits de leurs conditions sensibles. « Le mathématicien, dit le Philosophe, construit sa théorie à l'aide d'objets que lui fournit l'abstration (περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως). Il spécule après avoir retranché tout ce qui tombe sous les sens, telles la gravité ou la légéreté, la dureté ou la mollesse, tels le chaud ou le froid et toutes les qualités sensibles qui s'opposent les unes aux autres ; il ne garde que la quantité et la continuité, pour certains objets suivant une dimension, pour d'autres objets suivant deux dimensions ; les passions diverses dont ces objets peuvent être affectés, il les considère seulement au point de vue de la grandeur et de la continuité ; en ces passions, il n'étudie rien d'autre que cela (2) » ; tandis que le physicien, pour prendre un exemple familier à Aristote, étudie le camus ou nez courbé réalisé en chair et en os, le mathématicien raisonne sur la courbure abstraite.

Mais la philosophie première ou théologie va plus loin encore, car son objet est à la fois immobile et séparé de la matière :

« tout ce qu'étudie la science première est à la fois et séparé et immobile ». (*Métaph.*, E, 1, 1026 a, 13-16) (v. textes en appendice) (3).

(1) *Métaph.*, E, 1, 1025 b, 19-21.

(2) *Métaph.*, X (K), 3, 1061 a, 28-b, 4 :
Καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται (περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ...), τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τὸ ὄν.

(3) Aux textes où Aristote déclare que le Premier Moteur est forme pure, il convient de rattacher les passages où le Philosophe regarde le Πρῶτον Κινοῦν comme « séparé » (χωριστός) :

C'est ainsi que dans la *Métaphysique*, livre K, chapitre 2, il se demande s'il faut admettre une substance séparée existant par soi (χωριστὸν καθ' αὑτό. K, 2).

Au livre Λ, ch. 7, Aristote affirme que le Premier Moteur est séparé des choses sensibles : Ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν....

(1) « Ce dont est faite une chose (qui se produit), dit en effet Aristote, c'est ce que nous nommons sa matière » (*Métaph.*, Z, 7, 1032 a, 17. : Τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, ἣν λέγομεν ὕλην).

Du coup, si le Premier Moteur avait un corps, le Premier Ciel, ne cesserait-il pas d'être une forme pure ?

Mais pourquoi Aristote sépare-t-il radicalement le Premier Moteur de la matière ? N'est-ce pas, comme nous allons nous le demander, parce que celle-ci lui communiquerait ses imperfections ? Et le Premier Ciel serait-il, lui aussi, susceptible de limiter la forme qui l'actualiserait, le Premier Moteur, d'après la thèse immanentiste ? Telles sont les questions qui se posent tout naturellement.

Recherchons tout d'abord quels sont, selon Aristote, les caractères de la matière ; les comparant ensuite à ceux que présente la dernière sphère, il sera aisé de voir si celle-ci pourrait restreindre le Premier Moteur.

Considérons une statue, et enlevons, par la pensée, toutes les surfaces qui la limitent et tout ce qui la détermine ; nous nous trouvons alors en présence de ce dont elle est faite, du fer, par exemple : ce quelque chose qui a subsisté sous tous les changements que nous avons fait subir à la statue, c'est la matière de la statue (1). Or, cette matière qu'est le fer peut être travaillée de telle ou telle façon avec des instruments divers et être transformée en tel ou tel objet : statues, armes, boites, etc... ; le fer n'est pas encore ces objets, mais il peut les devenir : Aristote et les scolastiques appellent cette possibilité la puissance (δύναμις, potentia), et sa réalisation, l'acte (ἐνέργεια, actus) ; cette possibilité n'est pas abstraite, et elle suffit à différencier les êtres (le fer peut devenir statue, l'eau ne le peut pas). Le Philosophe

se contente de décrire la puissance en donnant des exemples : tel un Hermès dans un bloc de bois d'où il est possible de le tirer, tel le savant qui spécule dans le savant qui ne spécule pas (1). Et la puissance lui paraît être un caractère si nettement discriminatif de la matière, qu'il identifie celle-ci avec celle-là « Quand je dis matière, écrit-il, j'entends cette partie des êtres qui, n'étant pas en acte cette chose (individuelle et) déterminée, l'est cependant en puissance (2). »

Ainsi, ce dont est faite la statue, c'est-à-dire, sa matière, est en puissance par rapport à certaines déterminations, et, tant qu'elle ne les a pas reçues, elle demeure indéterminée ; mais, remarquons-le, son indétermination n'est pas absolue : le fer qui constitue la matière de la statue est sans doute susceptible de devenir un grand nombre d'objets, mais il ne peut cependant pas être transformé en n'importe quoi : avec du fer, on ne fabrique pas une chandelle ou un livre ; de plus, ce fer est déjà quelque chose : il a telle grandeur, telle couleur, tel poids, c'est-à-dire, possède certaines déterminations de l'être. Imaginons, au contraire, quelque chose qui ne soit ni du bois, ni du marbre, ni de l'airain, qui n'ait point de dimension et aucune des qualités sensibles attribuées d'ordinaire aux corps. Nous aurions alors affaire à une matière qui, à la différence du fer de notre exemple, ne serait rien et n'aurait aucune des déterminations de l'être et qui, par suite, serait totalement indéterminée : elle pourrait tout devenir et serait en puissance par rapport à toutes les formes. Cette matière-là, c'est la matière première, πρώτη ὕλη dit le Philosophe :

« Il y a, dit Aristote, une matière unique qui est matière, par exemple, de la couleur, du chaud et du froid ; elle est aussi la matière qui demeure en un corps devenant grand ou petit (3). »

(1) *Métaph.*, Θ, 6, 1048 a, 32 :
Λέγομεν δὲ δύναμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν...

(2) *Métaph.*, H, 1, 1042 a, 27 :
Ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τι τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.

(3) *Phys.*, IV, 9, 217 a, 26 :
Ἔστι δὲ καὶ σώματος ὕλη καὶ μεγάλου καὶ μικροῦ ἡ αὐτή.

Mais peut-on la définir ? Oui, répond Aristote, surtout d'une manière négative, en disant ce qu'elle n'est pas : elle n'est ni un objet individuel (τι), ni une quantité (ποσόν), ni une qualité (ποιόν) ni aucun des modes qui servent à déterminer l'être.

« Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτήν, écrit le Stagirite, μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν » (*Métaph.*, Z, 3, 1029 a, 20-30). Les scolastiques, calquant leur définition sur celle d'Aristote, disent : la matière première est ce qui, de soi (καθ' αὑτήν) n'est neque quid, neque quantum, nec aliquid aliud quippiam dicitur, quibus ens determinatur (1).

« La matière première, écrit Duhem (op. cit., p. 156-57), n'est actuellement ni feu, ni air, ni eau, ni terre, ni aucun corps sensible ; mais, en puissance, elle est tous ces corps.... La matière première n'est ni chaude, ni froide, ni blanche ni noire ; mais elle est en puissance de recevoir tous les degrés de chaleur ou de froid, toutes les couleurs, toutes les qualités en leurs diverses intensités. En puissance de recevoir toutes les déterminations substantielles, quantitatives et qualitatives, elle n'en a reçu aucune d'une manière actuelle ; elle est purement et absolument indéterminée. »

Il faut d'ailleurs bien comprendre que, pour Aristote, elle n'existe pas réellement, isolée, mais qu'elle est une simple abstraction. Le Philosophe le déclare en plusieurs passages :

« Il vaut mieux, dit-il dans le traité *De la Génération et de la Corruption* (I, 5, 320 b, 12-17), attribuer à tous les êtres sensibles une matière qui sera une chose incapable d'existence séparée, qui sera la même en tous et numériquement une.... cette matière ne saurait, en aucun cas, exister exempte de toute passion et

(1) « La matière première, écrit Saint-Thomas, étant le premier sujet non seulement des mouvements qui se font selon la qualité et la quantité et les autres accidents, mais encore des mutations substantielles, il faut qu'elle soit autre, quant à l'essence, que toutes les formes substantielles et leurs privations qui sont le terme de la génération et de la corruption, et non pas seulement qu'elle soit autre que la quantité, la qualité et les autres accidents. »
(*Métaph.*, L. VII, leç. 2, texte 7).

de toute forme (1). » Cette matière unique, c'est la πρώτη ὕλη. Le passage suivant de la *Physique* est encore plus significatif :

« Cette nature qui sert de support, cette matière première peut être connue par analogie : ainsi, ce que l'airain est à la statue ou ce que le bois est au lit.... cette nature l'est à la substance, à ce qui est quelque chose de déterminé, à l'être. Elle est donc à elle seule un principe, sans être une cependant et sans faire un être comme le fait un objet individuel ; elle n'est une qu'en tant que sa notion l'est (2). » Si elle n'est pas un être et si elle n'a d'autre unité que celle que lui confère sa notion, c'est qu'elle est une abstraction.

« La matière première, écrit Duhem (op. cit., p. 157) ne saurait exister isolément et d'une manière actuelle, puisqu'elle est, par définition même, la puissance pure, dans laquelle rien n'est en acte. Isolément, elle ne peut exister qu'en la raison, à titre de notion abstraite. Dans tout ce qui existe d'une manière actuelle, la matière première se trouve déterminée par certaines formes particulières. »

Mais, dira-t-on, si elle n'est absolument rien de déterminé, est-elle encore quelque chose ? Ne se réduit-elle pas au néant ? Non, car, elle est un néant d'acte, et non un néant absolu ; elle n'est pas un être réalisé, elle est cependant quelque chose de réel.

Elle est donc puissance pure, indétermination totale. Ce caractère, nous l'avons déjà rencontré dans la matière de la statue, mais à un degré moindre : tout en étant indéterminé parce qu'il est en puissance par rapport à certaines déterminations, le fer qui constitue la statue est déjà, comme nous l'avons dit, quelque

(1) *De gen. et corr.* I-5, 320 b, 12-14 ; 16-17 :
Βέλτιον τοίνυν ποιεῖν πᾶσιν ἀχώριστον τὴν ὕλην ὡς οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ μίαν τῷ ἀριθμῷ... ἡ ὕλη, ἣν οὐδέποτ' ἄνευ πάθους οἰόντε εἶναι οὐδ' ἄνευ μορφῆς.

(2) *Phys.* I, 7, 191 a, 8-9 ; 11-13 :
Ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον... οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. Μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἓν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ᾗ ὁ λόγος.

chose de réalisé, il est déjà acte et, de ce fait, à la différence de la πρώτη ὕλη, il ne peut pas tout devenir. C'est une matière qui n'est pas que matière, c'est une puissance qui n'est pas que puissance ; c'est une puissance qui, sous un autre rapport, est aussi acte. On convient d'appeler cette puissance mixte matière seconde, ou prochaine, ἐσχάτη ὕλη, ou προσεχεστάτη ὕλη, comme disent les commentateurs (1).

La potentialité, l'indétermination, absolues ou relatives, ce ne sont pas là les seuls caractères de la matière : celle-ci, de plus, est essentiellement sujette au devenir, et contingente, et, par suite, cause de l'accident.

Revenons à la matière de notre statue, au fer : nous pouvons le transporter d'un endroit à un autre, πόθεν ποι, de l'avant à l'arrière, du haut en bas, de droite à gauche, modifier ses dimensions, lui apporter des qualités sensibles contraires à celles qu'il a ; nous lui faisons subir dans le premier cas, un changement selon le lieu (translation, φορά), dans le second cas, un changement selon la quantité (accroissement ou dépérissement, αὔξησις, φθίσις), dans le troisième, un changement selon la qualité (altération, ἀλλοίωσις) ; enfin le fer peut être détruit en tant que tel : le changement a lieu alors selon la substance (corruption : φθορά, par opposition à génération : γένεσις).

(Cf. : *Phys.*, V, 1, 224 b, 35 et chap. 2 où Aristote explique ces différentes sortes de changements) (2).

(1) Comme l'explique Zeller, matière prochaine est synonyme de matière propre (ἴδιος) : c'est la matière unie directement à une forme (welcher sich mit einer bestimmten. Form unmittelbar... verbindet), tandis que la matière première précède toute différenciation élémentaire (wie sie den elementarischen Unterschieden vorangeht).
Ihm steht als die ὕλη ἐσχάτη (ἴδιος, οἰκεία ἑκάστου) derjenige Stoff gegenüber, welcher sich mit einer bestimmten Form unmittelbar, ohne noch weiterer Zubereitung zu bedürfen, verbindet : die πρώτη ὕλη ist die Materie, wie sie den elementarischen Unterschieden vorangeht, die ἐσχάτη ὕλη der Bildsaüle z. B. ist das Erz oder der Stein, die ἐσχάτη ὕλη des Menschen sind die Katamenien, *Metaph.*, V, 4, 1015 a, 7, c. 24.
(Zeller, *Die Philosophie der Griechen...* II, 2, p. 320, n. 2).

(2) Selon Aristote le changement peut porter sur la production ou la

La matière nous apparaît donc essentiellement soumise au changement et au devenir ; c'est d'ailleurs ce que déclare explicitement Aristote dans le *de Generatione et Corruptione* : « La matière, dit-il, c'est surtout et d'une manière principale, le sujet capable de génération et de corruption ; mais, c'est aussi, à un certain point de vue, le sujet de tous les autres changements (1). » Il y a plus : sans elle, selon le Philosophe, le changement lui-même, substantiel ou accidentel, serait inintelligible. En effet,

Changer, pour Aristote, c'est devenir autre ; mais devenir autre, c'est-à-dire, passer d'un état, qualitatif ou quantitatif, par exemple, à un autre état qualitatif ou quantitatif, c'est être susceptible de recevoir ce nouvel état, c'est être en puissance par rapport à lui, c'est être matière.

« Le changement, écrit Hamelin (op. cit., p. 308-309), n'est pas, d'après Aristote, une substitution d'un être ou d'un état à un autre : c'est un passage entre les deux extrêmes. Réduit à la pure idée d'un remplacement successif, il est clair, en effet, que le changement s'évanouit. En effet, changer c'est devenir autre.... En d'autres termes, le changement implique unité et liaison entre les deux limites qui le circonscrivent. Il faut, pour qu'il y ait changement au vrai sens du mot, qu'il y ait entre

destruction d'une substance ; on l'appelle alors génération et corruption (γένεσις καὶ φθορά). Mais il n'y a pas de mouvement dans toutes les catégories, et notamment dans la relation, l'agir et le pâtir (*Phys.* V, 2, début). Les seules catégories qui comportent du mouvement sont la qualité, la quantité et le lieu :

« Le mouvement selon la qualité, dit Aristote, est ce qu'on peut appeler l'altération ». (*Phys.* V, 1) : il va d'une qualité à une autre, du noir au blanc, par exemple. Le mouvement selon la quantité s'appelle l'accroissement et le dépérissement. « L'accroissement, dit Aristote, est le mouvement qui tend vers la dimension complète de l'objet, et le dépérissement, le mouvement qui déchoit de cette dimension. »

Quant au mouvement selon le lieu, il convient de l'appeler translation (φορά) : il va d'un endroit à un autre (πόθεν ποι) ou, plutôt d'un contraire à un autre dans la catégorie du lieu : du haut en bas, de droite à gauche, de l'arrière à l'avant.

(1) *De gen. et corr.* I, 4, 320 a, 2-4 :
Ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς...

l'ancien état de choses et le nouveau une certaine communion. Cette communion se présente à Aristote sous un double aspect. Elle lui paraît supposer d'abord un rapport entre les deux limites et ensuite un sujet unique sous les termes de ce rapport... Mais cette communauté, en tant qu'on la ramènerait à un pur rapport, ne suffit pas selon Aristote. Il faut la concréter en un sujet. D'abord, en effet, la privation n'est rien ; elle a donc besoin d'un support, de quelque chose qui existe déjà. Ce quelque chose de positif, en un sens, c'est la puissance et, un peu plus concrètement parlant, la matière. »

La matière, avons-nous dit encore, est contingente. Qu'est-ce à dire ? Qu'elle peut être ou n'être pas, ou, du moins, être autrement qu'elle n'est ; c'est qu'en effet, pour Aristote, une chose est nécessaire quand elle ne peut pas ne pas être ou lorsqu'il lui est impossible d'être autrement qu'elle n'est (1). Le Philosophe affirme à plusieurs reprises ce dernier caractère de la matière :

C'est ainsi qu'il écrit dans la *Métaphysique*, livre E, chapitre 2 (1027 a, 13).

Εἰ δὲ μή, πάντ' ἔσται ἐξ ἀνάγκης. Ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος.

Il est aisé de vérifier la vérité d'une telle affirmation : Considérons l'homme : il est formé d'une matière et d'une forme, d'un corps et d'une âme, et son corps ne peut exister que s'il est informé par une âme. Or, comme nous l'avons déjà constaté, l'existence de l'individu est contingente selon Aristote : « De ce que votre père a été, dit-il, il ne s'ensuit pas nécessairement que vous deviez être (*De gen. et corr.* II, 11, 338 b, 9). » Qu'est-ce à dire ? que la matière qui constitue un individu, c'est-à-dire, son corps, peut fort bien n'être pas uni substantiellement à une âme, et, par suite, ne pas exister. Or, ce que nous venons de dire de l'homme, nous pouvons le répéter de tous les êtres composés d'une matière et d'une forme. Ainsi, dans son existence

(1) *De gen. et corr.* II, 11, 337 b, 35 et 338 a, 1 :
Ὃ γὰρ εἶναι ἀνάγκη οὐχ οὕτω μὴ εἶναι.

même, la matière est contingente (1) : elle peut être ou ne pas être, et sa génération dépend d'une foule de circonstances parfois purement accidentelles. Ce n'est pas tout : non seulement elle peut exister ou ne pas exister, mais il est fort possible qu'elle soit autrement qu'elle doit être, en d'autres termes, les changements qualitatifs, quantitatifs et selon le lieu qu'elle doit subir ne se produisent pas nécessairement. En effet,

il est normal que la taille de l'enfant augmente, c'est-à-dire, que son corps change selon la quantité (accroissement, αὔξησις), mais que la glande thyroïdienne s'atrophie, et voilà le développement physique arrêté brusquement pour faire place au nanisme (état morbide connu sous le nom de myxœdème). La même remarque s'applique aux changements selon la qualité et selon le lieu : voici, par exemple, un grave qui se rend dans son lieu propre, mais un obstacle l'en empêche : il est alors autrement qu'il doit être.

La matière est donc contingente et, par suite, selon Aristote, c'est en elle qu'il faut chercher la cause de l'accident :

L'accident, pour le Philosophe, c'est ce qui n'est ni toujours ni le plus ordinairement : ὃ γὰρ ἂν ᾖ μήτ' ἀεὶ μήθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι ; en d'autres termes, ce n'est ni le nécessaire, ni même le général, ce qui arrive le plus souvent (ἐπὶ τὸ πολύ), de sorte que la science n'a aucune prise sur lui comme nous l'avons vu ; qu'il fasse froid et mauvais temps durant la canicule, voilà un accident pour Aristote (2).

Or, la matière peut être autrement qu'elle n'est, sans qu'il soit possible, dans la plupart des cas, de le prévoir ; reprenons l'exemple du grave : pourquoi un obstacle se trouve-t-il juste là pour l'arrêter dans sa chute ? Le plus souvent on l'ignore et l'on regarde alors le fait comme purement accidentel. Supposons, au contraire, maintenant, que la matière ne soit pas contingente : du coup, pour Aristote, la nécessité absolue règne dans le monde

(1) Quand nous disons matière, nous entendons, non pas la matière en général, mais telle ou telle matière, celle qui entre dans la composition de l'homme, par exemple, ou des autres êtres animés, ou celle des minéraux.
(2) *Métaph.*, E, 2, 1026 b, 31.

sublunaire et l'accident s'évanouit ; posez la nécessité de la matière, l'accident n'a plus droit à l'existence ; admettez au contraire la contingence de la matière, et l'accident reprend sa place dans l'univers. C'est donc la matière qui est la cause de l'accident. C'est d'ailleurs ce que déclare clairement Aristote.

« Par conséquent, c'est la matière qui sera cause de l'accident, puisqu'elle peut être autrement qu'elle n'est dans la pluralité des cas (*Métaph.*, E, 2, 1027 a, 13). »

Indétermination et potentialité, le fait d'être soumise au changement, la contingence, tels sont les caractères de la matière. On comprend que, dans ces conditions, le Premier Moteur ne puisse lui être uni substantiellement : supposons qu'il le soit ; il a, dans ce cas, un corps qui change, qui est en puissance, qui est contingent ; du coup, son immutabilité est atteinte, il cesse d'être tout en acte et d'être nécessaire, en un mot, il est limité contrairement aux perspectives de la philosophie aristotélicienne.

Mais, le serait-il s'il était uni substantiellement au Premier Ciel ? Toute la question est là.

Pour y répondre, il va nous suffire d'examiner les caractères de la dernière sphère et de voir si, comme ceux que présente la matière, ils sont susceptibles de restreindre le Premier Moteur et de porter atteinte à son absolue perfection.

D'après Aristote, le Premier Ciel est exempt de tout devenir ; il n'est soumis à aucun changement, soit substantiel, soit même accidentel (*De Cœlo*, I, 3) :

Il est tout d'abord à l'abri de tout changement substantiel, c'est-à-dire, de la génération et de la corruption. En effet,

comme le dit le Philosophe dans le *de Cœlo*, « tout ce qui naît vient d'un contraire et de quelque sujet préalable, et tout ce qui se détruit provient également de quelque sujet préalable et se détruit par un contraire qui passe à un contraire opposé (1) » ; en d'autres termes, la génération et la corruption supposent la contrariété.

(1) *De Cœlo*, I, 3, 270 a, 12-22. « Il n'est pas moins conforme à la raison, dit le Philosophe, de supposer que le corps animé du mouvement circulaire n'est pas engendré, qu'il est incorruptible, non susceptible d'ac-

Or, selon Aristote, il ne peut rien y avoir de contraire au Premier Ciel animé d'un mouvement circulaire (1). La dernière sphère ne peut donc ni naître ni périr. Qu'elle n'ait point de contraire, c'est évident, car, dit le Stagirite, des mouvements contraires appartiennent à des corps contraires : τῶν δ'ἐναντίων καὶ αἱ φοραὶ ἐναντίαι ; par exemple, le mouvement en haut et le mouvement en bas sont contraires et sont le propre de deux corps contraires : le grave et le léger. Supposons donc que le mouvement du Premier Ciel, c'est-à-dire, la translation circulaire, comme nous l'établirons plus loin (voir chap. 3), soit le contraire d'un autre mouvement ; il faudrait admettre, dans ce cas, que cet autre mouvement doit appartenir à un corps contraire au Premier Ciel, puisque, comme nous venons de le voir, des mouvements contraires relèvent de corps contraires. Or, selon Aristote, nous le constaterons plus loin (chap. 3), le mouvement circulaire de la dernière sphère n'a pas de contraire : διὰ τὸ καὶ τῇ φορᾷ τῇ κύκλῳ μὴ εἶναι ἄν τιν' ἐναντίαν κίνησιν ; du coup, le Premier Ciel n'a pas de contraire ; il n'est donc pas engendré, il est incorruptible (ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος).

Mais, s'il n'est pas soumis à la génération et à la corruption, il est également à l'abri de tout changement accidentel, du changement selon la quantité, c'est-à-dire, selon l'accroissement et le dépérissement tout d'abord :

croissement et d'altération, parce que tout ce qui naît vient et d'un contraire et d'un sujet (préalable) et que tout ce qui se détruit provient également d'un sujet préalable et se détruit par un contraire qui passe au contraire opposé, comme cela a été établi dans nos premières études. Or les mouvements des contraires sont contraires. Si donc il ne peut rien y avoir de contraire au corps qui se meut circulairement, parce qu'il n'y a pas de mouvement contraire à la translation circulaire, la nature a eu raison, semble-t-il, de bannir de la série des contraires le corps qui ne doit pas être engendré et qui doit être incorruptible : la génération et la destruction font en effet partie des contraires. »

Telle est l'argumentation par laquelle Aristote prouve que le Premier Ciel est à l'abri de tout changement substantiel.

(1) C'est au chapitre 4 du premier livre du *de Cœlo* que le Philosophe démontre que le mouvement circulaire n'a pas de contraire.

« Tout être qui croît, dit Aristote, ... s'accroît par l'addition de quelque chose qui lui est semblable et qui se dissout dans sa matière ; mais le corps qui se meut circulairement n'a pas de principe d'où il soit né. » Tel est l'argument qu'Aristote propose pour prouver que le Premier Ciel ne peut croître ou dépérir (1). Voici un être qui absorbe des aliments ; il se les assimile et les transforme en sa propre chair. Ils étaient tout d'abord différents de l'être, contraires à lui ; une fois assimilés, ils deviennent semblables à lui (2). Mais, remarquons-le, pour qu'une pareille opération soit possible, il faut que l'être ait quelque chose qui lui soit contraire, c'est-à-dire, en définitive, qu'il puisse être engendré, puisque la génération suppose la contrariété. Or, nous l'avons vu, le Premier Ciel n'est pas engendré : τούτῳ δ' οὐκ ἔστιν ἐξ οὗ γέγονεν, dit le Philosophe (cf. l'avant-dernière note). Par suite, il n'est pas susceptible de croître ou de dépérir. Nous pourrions résumer cette argumentation en disant : l'accroissement et le dépérissement ne se produisent que dans les êtres engendrés et corruptibles. Le Premier Ciel n'est donc pas augmentable.

Il est aussi inaltérable (ἀναλλοίωτος), c'est-à-dire, non sujet au changement selon la qualité (l'altération). En effet,

« Si un corps ne peut ni croître ni périr, dit Aristote, la conséquence à tirer de cette même remarque, c'est que ce corps n'est pas davantage capable d'être altéré ; car l'altération est un mouvement selon la qualité. Or, les habitudes et les dispositions de la qualité ne peuvent se produire sans des changements selon la passion. Mais, de tous les corps naturels qui changent selon la passion, nous voyons que tous éprouvent soit accroissement, soit

(1) *De Cœlo*, I, 3, 270 a, 22-25 :
Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ αὐξανόμενον ἅπαν αὐξάνεται καὶ τὸ φθῖνον φθίνει ἀπὸ συγγενοῦς προσιόντος καὶ ἀναλυομένου εἰς τὴν ὕλην · τούτῳ δ' οὐκ ἔστιν ἐξ οὗ γέγονεν.

(2) Sylvester Maurus, op. cit., 270 a, 26.
« Omne quod augetur, augetur per appositionem alicujus connaturalis advenientis, quod cum esset dissimile, factum est simile per resolutionem in materiam, quae abjecta forma priori acquirit novam formam.

dépérissement ; tels sont, par exemple, les corps des animaux et les parties qui les composent, celles des plantes et également celles des éléments. Si donc le corps qui est animé du mouvement circulaire ne peut ni croître ni périr, il est conforme à la raison de penser qu'il ne peut pas non plus éprouver d'altération (1). » Ainsi, tout corps qui peut être altéré change selon les qualités sensibles, comme le froid ou le chaud, la santé ou la maladie, il pâtit en d'autres termes : illa solum proprie sunt alterabilia, écrit Sylvester Maurus, quae mutari possunt in tertia specie qualitatis, hoc est in passionibus et qualitatibus passibilibus, puta in calore, frigore etc... (op. cit., p. 270 a, 42). Or, selon Aristote, tous les corps soumis à l'altération diminuent ou augmentent, c'est là un fait ; en d'autres termes, l'accroissement et le dépérissement sont les conditions de l'altération. D'où il suit que pour être altéré un corps doit pouvoir croître ou dépérir. Or, le Premier Ciel est à l'abri de l'accroissement et du dépérissement ; il n'est donc pas sujet à l'altération.

Mais, dira-t-on, s'il est vrai qu'il ne change ni selon la substance, ni selon la quantité, ni selon la qualité, il reste cependant qu'il change selon le lieu, puisqu'il se meut, et que, par suite, il n'est pas exempt de tout devenir, de tout changement accidentel, comme vous l'avez dit.

Mais considérons le mouvement de la dernière sphère : il est éternel, tout comme celui des autres orbes célestes. Qu'est-ce à dire ? Que la dernière sphère n'a jamais passé d'un état de repos à un état de mouvement, puisque son mouvement n'a jamais pu commencer ou finir, étant éternel. Mais cela revient à dire que son mouvement ne constitue nullement un changement,

(1) *De Cœlo*, I, 3, 270 a, 25-35 :

Εἰ δ' ἐστὶ καὶ ἀναύξητον καὶ ἄφθαρτον, τῆς αὐτῆς διανοίας ἐστὶν ὑπολαβεῖν καὶ ἀναλλοίωτον εἶναι. Ἔστι μὲν γὰρ ἡ ἀλλοίωσις κίνησις κατὰ τὸ ποιόν, τοῦ δὲ ποιοῦ αἱ μὲν ἕξεις καὶ διαθέσεις οὐκ ἄνευ τῶν κατὰ πάθη γίγνονται μεταβολῶν, οἷον ὑγίεια καὶ νόσος. Κατὰ δὲ πάθος ὅσα μεταβάλλει τῶν φυσικῶν σωμάτων, ἔχονθ' ὁρῶμεν πάντα καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν... ὥστ' εἴπερ τὸ κύκλῳ σῶμα μήτ' αὔξησιν ἔχειν ἐνδέχεται μήτε φθίσιν, εὔλογον καὶ ἀναλλοίωτον εἶναι.

car nous avons précisément défini le changement, à la suite d'Aristote, le passage d'un état à un autre état contraire.

Il y a plus : le mouvement du Premier Ciel, nous l'avons vu, n'est pas un déplacement. Voyons ce qu'implique pareille vérité :

Voici un mobile qui se déplace, c'est-à-dire, qui occupe successivement différents lieux ; il change selon le lieu. En effet, parti de A', par exemple, il se dirige vers A" ; dans ce cas, il passe d'un endroit à un autre (πόθεν ποι. comme dit Aristote). Il peut aller d'un contraire à un autre dans la catégorie du lieu, de bas en haut si c'est un léger, du haut en bas si c'est un grave, de droite à gauche, de l'arrière à l'avant s'il ne quitte pas la surface du sol. Bref, il se déplace, et, remarquons-le, le mouvement d'un tel mobile constitue une série de passages de la puissance à l'acte : quand, en effet, de A' il se dirige vers A", il est en puissance par rapport à ce dernier point, et, à peine arrivé en A", il est de nouveau en puissance par rapport à un autre point A"', et ainsi de suite, de sorte que son mouvement n'est jamais réalisé : se déplacer, c'est donc changer selon le lieu.

Considérons maintenant le Premier Ciel : il ne se déplace pas, c'est-à-dire, ne va ni vers le haut ou le bas, ni à droite ou à gauche, ni à l'avant ou à l'arrière : il tourne seulement sur lui-même en occupant toujours la même place. Du coup, il n'est en puissance par rapport à aucun point, n'allant nulle part ; son mouvement est réalisé ou achevé à tout instant, si court soit-il ; en d'autres termes, au lieu d'être une série de passages de la puissance à l'acte, son mouvement est au contraire essentiellement acte à n'importe quel moment de la durée : ne se déplaçant pas, le Premier Ciel ne change pas selon le lieu.

Et, comme il ne peut ni naître ni périr, ni croître ou décroître, ni être altéré, reste donc qu'il est absolument exempt de tout devenir et de tout changement quel qu'il soit.

Cette conclusion fournie par le raisonnement est d'ailleurs confirmée par l'expérience sensible : « Dans toute la série des temps écoulés, dit en effet Aristote, selon la tradition transmise d'âge en âge, il ne paraît pas qu'il y ait eu le moindre change-

dépérissement ; tels sont, par exemple, les corps des animaux et les parties qui les composent, celles des plantes et également celles des éléments. Si donc le corps qui est animé du mouvement circulaire ne peut ni croître ni périr, il est conforme à la raison de penser qu'il ne peut pas non plus éprouver d'altération (1). » Ainsi, tout corps qui peut être altéré change selon les qualités sensibles, comme le froid ou le chaud, la santé ou la maladie, il pâtit en d'autres termes : illa solum proprie sunt alterabilia, écrit Sylvester Maurus, quae mutari possunt in tertia specie qualitatis, hoc est in passionibus et qualitatibus passibilibus, puta in calore, frigore etc... (op. cit., p. 270 a, 42). Or, selon Aristote, tous les corps soumis à l'altération diminuent ou augmentent, c'est là un fait ; en d'autres termes, l'accroissement et le dépérissement sont les conditions de l'altération. D'où il suit que pour être altéré un corps doit pouvoir croître ou dépérir. Or, le Premier Ciel est à l'abri de l'accroissement et du dépérissement ; il n'est donc pas sujet à l'altération.

Mais, dira-t-on, s'il est vrai qu'il ne change ni selon la substance, ni selon la quantité, ni selon la qualité, il reste cependant qu'il change selon le lieu, puisqu'il se meut, et que, par suite, il n'est pas exempt de tout devenir, de tout changement accidentel, comme vous l'avez dit.

Mais considérons le mouvement de la dernière sphère : il est éternel, tout comme celui des autres orbes célestes. Qu'est-ce à dire ? Que la dernière sphère n'a jamais passé d'un état de repos à un état de mouvement, puisque son mouvement n'a jamais pu commencer ou finir, étant éternel. Mais cela revient à dire que son mouvement ne constitue nullement un changement,

(1) *De Cœlo*, I, 3, 270 a, 25-35 :

Εἰ δ' ἐστὶ καὶ ἀναύξητον καὶ ἄφθαρτον, τῆς αὐτῆς διανοίας ἐστὶν ὑπολαβεῖν καὶ ἀναλλοίωτον εἶναι. Ἔστι μὲν γὰρ ἡ ἀλλοίωσις κίνησις κατὰ τὸ ποιόν, τοῦ δὲ ποιοῦ αἱ μὲν ἕξεις καὶ διαθέσεις οὐκ ἄνευ τῶν κατὰ πάθη γίγνονται μεταβολῶν, οἷον ὑγίεια καὶ νόσος. Κατὰ δὲ πάθος ὅσα μεταβάλλει τῶν φυσικῶν σωμάτων, ἔχονθ' ὁρῶμεν πάντα καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν... ὥστ' εἴπερ τὸ κύκλῳ σῶμα μήτ' αὔξησιν ἔχειν ἐνδέχεται μήτε φθίσιν, εὔλογον καὶ ἀναλλοίωτον εἶναι.

car nous avons précisément défini le changement, à la suite d'Aristote, le passage d'un état à un autre état contraire.

Il y a plus : le mouvement du Premier Ciel, nous l'avons vu, n'est pas un déplacement. Voyons ce qu'implique pareille vérité :

Voici un mobile qui se déplace, c'est-à-dire, qui occupe successivement différents lieux ; il change selon le lieu. En effet, parti de A', par exemple, il se dirige vers A" ; dans ce cas, il passe d'un endroit à un autre (πόθεν ποι, comme dit Aristote). Il peut aller d'un contraire à un autre dans la catégorie du lieu, de bas en haut si c'est un léger, du haut en bas si c'est un grave, de droite à gauche, de l'arrière à l'avant s'il ne quitte pas la surface du sol. Bref, il se déplace, et, remarquons-le, le mouvement d'un tel mobile constitue une série de passages de la puissance à l'acte : quand, en effet, de A' il se dirige vers A", il est en puissance par rapport à ce dernier point, et, à peine arrivé en A", il est de nouveau en puissance par rapport à un autre point A"', et ainsi de suite, de sorte que son mouvement n'est jamais réalisé : se déplacer, c'est donc changer selon le lieu.

Considérons maintenant le Premier Ciel : il ne se déplace pas, c'est-à-dire, ne va ni vers le haut ou le bas, ni à droite ou à gauche, ni à l'avant ou à l'arrière : il tourne seulement sur lui-même en occupant toujours la même place. Du coup, il n'est en puissance par rapport à aucun point, n'allant nulle part ; son mouvement est réalisé ou achevé à tout instant, si court soit-il ; en d'autres termes, au lieu d'être une série de passages de la puissance à l'acte, son mouvement est au contraire essentiellement acte à n'importe quel moment de la durée : ne se déplaçant pas, le Premier Ciel ne change pas selon le lieu.

Et, comme il ne peut ni naître ni périr, ni croître ou décroître, ni être altéré, reste donc qu'il est absolument exempt de tout devenir et de tout changement quel qu'il soit.

Cette conclusion fournie par le raisonnement est d'ailleurs confirmée par l'expérience sensible : « Dans toute la série des temps écoulés, dit en effet Aristote, selon la tradition transmise d'âge en âge, il ne paraît pas qu'il y ait eu le moindre change-

ment ni dans le ciel extrême tout entier ni dans aucune des parties qui lui sont propres (1). »

Le Premier Ciel est donc animé d'un mouvement de rotation, mais comme il ne se déplace pas, à parler rigoureusement il est immobile ; on pourrait comparer son mouvement à une véritable activité ou plutôt à une sorte d'immobilité, comme le fait Philopon (2).

Le Premier Ciel est donc à l'abri de tout changement ; il est *immuable*. Qu'est-ce à dire ? Qu'il est *toujours en acte, tout en acte* dans son ordre. En effet,

Comme nous l'avons vu, tout être qui change passe d'un état à un autre, et il est en puissance par rapport au nouvel état qu'il reçoit, ce qui revient à dire que le changement est essentiellement le passage de la puissance à l'acte. Par suite, un être qui ne change jamais ne passe pas de la puissance à l'acte, il est toujours en acte, tout en acte dans son ordre. Et c'est le cas du Premier Ciel, puisque celui-ci n'est soumis à aucun changement. Aristote le déclare d'ailleurs explicitement en parlant du mouvement du ciel tout entier : astres, orbes célestes, dernière sphère :

« Si un mouvement est éternel il n'a pas la puissance d'être ou de n'être pas, et s'il s'agit d'un mobile éternellement mû, ce n'est pas non plus en puissance qu'il est mû... C'est pourquoi le soleil, les astres et le ciel tout entier *sont toujours en acte*, et il n'est pas à craindre qu'ils ne s'arrêtent... (3) »

(1) *De Cœlo*, I, 3, 270 b, 13-16.

(2) Philopon écrit en effet :

« Ἄλλως τε ἐπειδὴ ἡ φύσις εἴς τι τέλος ἀφορῶσα κινεῖ, ἵνα τύχῃ τούτου, καὶ τυχοῦσα ἵστησιν ἐν ἐκείνῳ, τὰ δὲ οὐράνια ἀεὶ ἐν τέλει ἐστὶ καὶ ἀεὶ ἐν ἀρχῇ... ὥστε εἰ ἐκεῖνα ἀεὶ ἐν τέλει ἐστὶ καὶ οὐκ ἐξίσταται τούτου, ἠρεμοίη ἂν κατὰ τοῦτο, καθὸ οὐδέποτε τοῦ ἐν τέλει εἶναι ἐξίσταται · ὥστε ἡ ἐν αὐτοῖς φύσις οὐ μόνον κινήσεως αὐτοῖς ἐστιν αἰτία, ἀλλὰ καὶ τῆς τοιαύτης ἠρεμίας τοῦ ἀεὶ ἐν τέλει εἶναι καὶ ἐν τούτῳ ἠρεμεῖν (*Physique*, ed. Vitelli, p. 198 a, 22).

(3) *Métaph.*, Θ, 8, 1050 b, 20-24 :

Οὐδὲ δὴ κίνησις, εἴ τίς ἐστιν ἀΐδιος, οὐδ' εἴ τι κινούμενον ἀΐδιον, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ πόθεν ποῖ... Διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός.

N'étant pas puissance, le Premier Ciel n'est pas un *indéterminé*, un ἄπειρον comme la matière. Cela est évident, car, ce qui constitue l'indétermination de celle-ci, c'est précisément le fait qu'elle est en puissance par rapport à toutes les formes, s'il s'agit de la πρώτη ὕλη, ou par rapport à certaines formes, s'il est question de la matière seconde ou prochaine.

Loin d'être semblable à ce bloc de fer qui peut être travaillé de telle ou telle façon et devenir tel ou tel objet, le Premier Ciel possède nécessairement la *forme sphérique* et il est *limité ou fini* : c'est un corps parfaitement déterminé et achevé :

Aristote consacre tout le chapitre 4 du deuxième livre du *de Cœlo* pour prouver qu'il est nécessairement sphérique ; son argumentation pourrait se résumer ainsi :

La première figure doit appartenir au premier corps : ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν πρῶτον σχῆμα τοῦ πρώτου σώματος. Or, déclare le Philosophe, d'une part, le Premier Ciel est le premier corps : πρῶτον δὲ σῶμα τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ ; et, d'autre part, la sphère est la première des figures parmi les solides. En effet,

selon Aristote, l'unité est antérieure à la multiplicité et plus parfaite qu'elle, de telle sorte qu'une surface plane circonscrite par une ligne unique est supérieure à une autre surface composée de plusieurs lignes droites, et tel est, en particulier, le cas du cercle qui, parmi les surfaces, occupe le premier rang, car une seule ligne le délimite (1). Or, parmi les solides, la sphère seule est enveloppée d'une surface unique ; elle est donc la première figure et, par suite, convient, à l'exclusion de toute autre, à la dernière circonférence (2).

(1) *De Cœlo*, II, 4, 286 b, 14-18 :

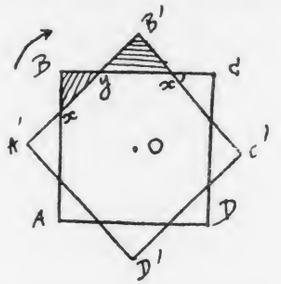
« Une figure rectiligne est circonscrite par plusieurs lignes, dit Aristote, tandis qu'une figure circulaire l'est par une seule. Mais, puisque, dans chaque genre, l'unité est naturellement antérieure à la multiplicité, ... il faut considérer le cercle comme la première des formes planes. »

(2) « Seule en effet (parmi les solides), dit Aristote, elle est enveloppée d'une surface unique, tandis que les figures rectilignes sont enveloppées de plusieurs surfaces. » (*De Cœlo*, II, 4, 286 b, 24 : μόνη γὰρ περιέχεται μιᾷ ἐπιφανείᾳ, τὰ δ'εὐθύγραμμα πλείοσιν).

D'autres raisons nous confirment dans cette manière de voir, celles-ci en particulier :

Si le Premier Ciel n'était pas sphérique, il faudrait admettre qu'en dehors de celui-ci il existe de l'espace, un corps, du vide, contrairement à ce qui a été établi précédemment. En effet,

supposons la dernière circonférence terminée par des lignes droites ; comme elle est animée d'un mouvement de rotation ininterrompue, elle n'occuperait jamais la même place, dit le Philosophe, car « là où il y avait auparavant un corps, il n'y en aurait plus ; et là où il n'y en a pas actuellement, il y en aurait plus tard, à cause du changement perpétuel des angles » (1). Voici



en effet une figure quadrangulaire ABCD tournant sur elle-même autour du centre O ; les angles A, B, C, D sont plus éloignés du centre que les autres points de la surface ; si, après un mouvement de rotation dans le sens des aiguilles d'une montre, ABCD vient occuper la position A' B' C' D', par exemple, tous les angles changent de place : B en particulier devient B' ; par suite la surface x B y disparaît, tandis que la surface y B', x', apparaît. Du coup, là où, avant la rotation, il y avait quelque chose, c'est-à-dire dans le triangle x B y, il n'y a rien maintenant ; par contre il y a maintenant quelque chose là où auparavant il

(1) *De Cœlo*, II, 4, 287 a, 15-19 :

Κύκλῳ γὰρ στρεφόμενον τὸ εὐθύγραμμον οὐδέποτε τὴν αὐτὴν ἐφέξει χώραν, ἀλλ' ὅπου πρότερον ἦν σῶμα, νῦν οὐκ ἔσται, καὶ οὗ νῦν οὐκ ἔστι, πάλιν ἔσται διὰ τὴν παράλλαξιν τῶν γωνιῶν.

n'y avait rien, c'est-à-dire, dans le triangle y B' x'. Par conséquent, la figure ABCD ne se trouve pas toujours dans le même espace, et il existe, en dehors d'elle, de l'espace qui tantôt est vide, tantôt est rempli par quelque corps (1). Comme il n'y a pas d'espace en dehors de la dernière sphère, celle-ci ne saurait être terminée par des lignes droites. Mais, dira-t-on, ne pourrait-elle pas avoir une figure curviligne, lenticulaire ou ovoïde ? Non, car, dans ce cas là encore, il s'ensuivrait qu'il y aurait de l'espace hors du Premier Ciel, parce que, comme le dit Aristote, de telles figures n'ayant pas des lignes égales menées du centre (2) elles n'occuperaient pas toujours le même lieu durant leur révolution.

Considérons maintenant la disposition des éléments et des orbes célestes autour du centre du monde : l'eau est placée autour de la terre, l'air autour de l'eau, le feu autour de l'air, et tous les orbes célestes, y compris le plus excentrique, c'est-à-dire, le Premier Ciel, s'enveloppent ainsi les uns les autres (ibid., 287 a, 32, 287 b, 1-4). Or, dit Aristote, d'une part, l'eau est sphérique — nous prenons simplement acte de cette affirmation qu'il prouve longuement (ibid., 287 b, 5-15) — et, de l'autre,

(1) « Cum enim corpus rectilineum, écrit fort justement Sylvester Maurus (op. cit., p. 323 a, 27), puta quadratum, circumvolvitur, non occupat eumdem locum, sed ubi prius erant anguli quadrati, qui magis distant a centro quam alia puncta superficiei, deinde nullum est corpus, et ubi ante nullum erat corpus, deinde sunt anguli quadrati ; ergo si corpus quadratum circumvolvitur, extra ipsum datur locus, qui aliquando plenus est corpore, aliquando est vacuus. »

(Quand un corps rectiligne, carré, par exemple, tourne sur soi, il n'occupe pas la même place ; là où se trouvaient les angles carrés qui sont plus éloignés du centre que les autres points de la figure, il n'y a ensuite aucun corps, et là où il y avait un corps auparavant, se trouvent ensuite les angles carrés...)

(2) *De Cœlo*, II, 4, 287 a, 19-22 :

« Il en est de même si l'on prend quelque autre figure n'ayant pas des lignes égales menées du centre, une figure lenticulaire ou ovoïde, par exemple ; car il arrivera, pour toutes ces figures qu'il y aura de l'espace et du vide en dehors de leur révolution, parce que le tout n'occupera pas toujours la même place. »

ce qui est contigu au sphérique est sphérique (1). Du coup, puisque les éléments et les sphères célestes sont contigus depuis l'eau jusqu'à la circonférence dernière, il s'ensuit évidemment que le ciel tout entier est sphérique (2).

Ainsi le Premier Ciel possède nécessairement la forme sphérique ; de plus, il est achevé ou fini (*De Cœlo*, I, 5) ; pour le prouver, le Philosophe apporte six arguments ; il ne nous appartient pas ici d'entrer dans cette longue démonstration, et qu'il nous suffise de considérer un argument seulement, le plus intéressant :

Si le Ciel tout entier, donc le Premier Ciel, était infini, il ne pourrait que tourner sur lui-même. En effet,

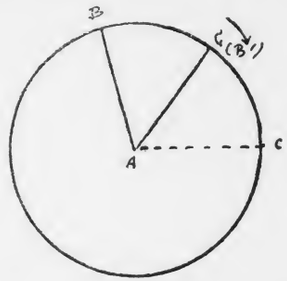
dans ce cas « les lignes abaissées du centre seraient infinies, dit Aristote ; et la distance entre ces lignes serait infinie. Quand je dis la distance de ces lignes, j'entends celle en dehors de laquelle il ne serait pas possible de trouver une grandeur qui touchât ces lignes. Il faut donc nécessairement que cette distance soit infinie : pour des lignes finies, en effet, la distance serait finie ; de plus, on pourrait toujours en supposer une plus grande que celle qui serait donnée... Si donc l'infini ne peut être parcouru et si, le corps étant infini, la distance des lignes est infinie, tout mouvement circulaire devient impossible ; mais nous voyons que le Ciel est animé d'un tel mouvement... » (3).

Ces lignes abaissées du centre du monde, c'est-à-dire, de la terre, jusqu'aux extrémités du Ciel ne seraient autres que des rayons, l'univers étant sphérique pour Aristote. Considérons-en deux : AB et AC, par exemple : s'ils sont finis en longueur, leur distance BC est également finie ; mais, s'ils sont infinis,

(1) Id. 287 a, 5-6 :
Τὸ γὰρ τῷ σφαιροειδεῖ συνεχὲς σφαιροειδές.
(2) *De Cœlo*, 287 b, 14.
Ὅτι μὲν οὖν σφαιροειδὴς ἐστιν ὁ κόσμος, δῆλον ἐκ τούτων...
(3) *De Cœlo*, I, 5, 271 b, 28 à 272 a, 1 et 272 a, 3-6 :
Εἰ γὰρ ἄπειρον τὸ κύκλῳ φερόμενον σῶμα, ἄπειροι ἔσονται αἱ ἀπὸ τοῦ μέσου ἐκβαλλόμεναι. Τῶν δ' ἀπείρων τὸ διάστημα ἄπειρον... Εἰ οὖν τὸ μὲν ἄπειρον μὴ ἔστι διελθεῖν, ἀπείρου δ' ὄντος ἀνάγκη ἄπειρον τὸ διάστημα εἶναι, οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο κινηθῆναι κύκλῳ · τὸν δ' οὐρανὸν ὁρῶμεν κύκλῳ στρεφόμενον...

BC devient infini, car, l'infini étant, dans l'ordre de la quantité, toute grandeur qui augmente indéfiniment, si AB et AC deviennent indéfiniment de plus en plus longs, la longueur de la distance BC croît elle-même indéfiniment.

Cela étant, supposons que le cercle représenté par notre figure soit animé d'un mouvement ininterrompu de rotation autour du centre immobile A et c'est là le cas du Premier Ciel qui, comme nous l'avons vu, tourne sur lui-même autour de la terre, centre immobile. Par suite du mouvement de rotation, le rayon AB se rapprochera de plus en plus de AC et finira par coïncider avec lui : le point B viendra en C et C en C'. Mais



si les rayons et, par suite, BC, sont infinis, ce mouvement est impossible et le cercle devient immobile. En effet, dans ce cas, la distance BC étant infinie, le point B, allant de B en C, parcourrait l'infini. Or, de par sa définition même, l'infini n'est pas susceptible d'être parcouru.

L'infini dans l'ordre de la quantité, c'est en effet ce qui devient de plus en plus grand, c'est ce qui n'est jamais achevé, de sorte que, s'il pouvait être parcouru, il aurait un commencement et une fin, il serait achevé, fini et cesserait d'exister en tant que tel. Si donc le cercle en question, en l'espèce, le Premier Ciel, a ses rayons infinis, il ne peut se mouvoir circulairement. Or les faits et le raisonnement nous apprennent qu'il est animé d'un tel mouvement. Il n'est donc pas infini (1).

(1) Sylvester Maurus commente longuement et fort judicieusement les

Les modernes diraient : il est fini, mais illimité. Qu'est-ce à dire ? Nous savons qu'il est une immense sphère creuse. Supposons qu'il soit au contraire une surface plane finie, et proposons-nous de le parcourir : au bout d'un certain temps, nous atteindrons des limites et si nous voulons continuer à nous mouvoir nous serons obligés de revenir en arrière ; nous dirons alors que le Premier Ciel est limité. Mais comme celui-ci est une surface sphérique, nous pourrons aller indéfiniment dans tous les sens sans jamais être arrêtés par quelque limite : nous dirons qu'il est illimité, ce qui ne l'empêche pas d'être fini : si nous voulions le paver, il nous serait possible en effet de recouvrir entièrement toute sa surface externe.

Le Premier Ciel est donc à l'abri de tout changement, il est tout en acte dans son ordre et parfaitement déterminé ; de plus, son mouvement est éternel. Il s'ensuit qu'il échappe à toute contingence, qu'il est nécessaire. En effet, selon Aristote, le nécessaire, c'est ce qui ne peut pas ne pas exister, c'est ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est (1) : en d'autres termes, c'est ce qui est éternel et immuable.

Or, comme le Premier Ciel se meut éternellement, il ne peut pas ne pas exister : il est éternel ; et comme il n'est soumis

arguments par lesquels Aristote prouve la finitude du Ciel. Il écrit notamment « si daretur aliquod corpus infinitum, lineae rectae ductae a centro ad circumferentiam essent infinitae secundum extensionem.... ut corpus circulariter moveatur, lineae ductae a centro debent pertransire spatium, quod inter tales lineas intercipitur, cum debeat una linea pervenire ad spatium alterius... sed si linae ductae a centro ad circumferentiam sunt infinitae secundum extensionem, spatium inter illas interceptum est infinitum : ergo tales linae deberent pertransire spatium infinitum » (op. cit., p. 275 a, 53).

(1) Aristote écrit en effet « Le nécessaire c'est ce qui ne peut pas ne pas être » (τὸ γὰρ εἶναι ἀνάγκη οὐχ οἷόντε μὴ εἶναι) et il ajoute « Par suite, s'il est nécessairement, il est par cela même éternel ; et s'il est éternel, il est nécessairement. » (ὥστ' εἰ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, ἀΐδιόν ἐστι, καὶ εἰ ἀΐδιον, ἐξ ἀνάγκης). Ainsi nécessité et éternité sont, pour Aristote, deux notions corrélatives : elles vont ensemble, dit le Philosophe : τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα. Il est bien évident, en effet, que si une chose est nécessaire parce qu'elle ne peut pas ne pas exister, elle est, du même coup, éternelle.

à aucun changement, il ne peut pas être autrement qu'il n'est : il est immuable. Il est donc nécessaire. C'est pourquoi Aristote déclare dans le *de generatione et corruptione* que la nécessité absolue ne réside que dans le mouvement circulaire qui seul est continu et éternel comme nous le verrons (Chap. 3) : Ἐν τῷ κύκλῳ ἄρα κινήσει καὶ γενέσει ἐστὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς (*De gen. et corr.* II, 11 338 a, 14-15).

« Là, en effet (dans le monde supra-lunaire), écrit M. Chevalier (op. cit., p. 160, n° 3), rien ne se produit au hasard ni d'une manière contingente (*Phys.* II, 4 196 b, 2). Les choses célestes se comportent toujours de la même manière et présentent une circulation éternelle, parfaitement régulière, image de l'intemporel (*De Cœlo*, II, 6, 7). » Aristote consacre tout le chapitre 6 du deuxième livre du *de Cœlo* pour montrer la parfaite uniformité des mouvements célestes : ceux-ci seraient irréguliers s'ils présentaient accroissement, décroissance, maximum, le maximum pouvant se trouver soit au point de départ du mobile, soit au point vers lequel il se dirige, soit au point intermédiaire (1). Mais, dit Aristote, « la translation circulaire n'a ni point de départ ni point d'arrivée, ni point intermédiaire : pour un tel mouvement, en effet, il n'y a absolument ni commencement, ni milieu, ni fin, puisqu'il est éternel quant à la durée, puisqu'il n'a pas d'interruption. C'est pourquoi, s'il n'y a pas de maximum pour le mouvement du Ciel, il n'y a pas non plus d'irrégularité, car celle-ci ne provient que de l'accroissement et de la décroissance successive » (2).

Ainsi l'opposition est complète entre la matière et le Premier Ciel : celle-là est essentiellement soumise au changement, celui-ci est immuable, celle-là est puissance, indétermination, celui-ci, acte, détermination, celle-là est contingence, celui-ci nécessité abso-

(1) *De Cœlo*, II, 6, 288 a, 17-20.

(2) Ibid., 288 a, 22-27 :

Τῆς δὲ κύκλῳ φορᾶς οὐκ ἔστιν οὔτε ὅθεν οὔτε οἷ οὔτε μέσον· οὔτε γὰρ ἀρχὴ οὔτε πέρας οὔτε μέσον ἐστὶν αὐτῆς ἁπλῶς· τῷ τε γὰρ χρόνῳ ἀΐδιος καὶ τῷ μήκει συνηγμένη καὶ ἄκλαστος. Ὥστ' εἰ μή ἐστιν ἀκμὴ αὐτοῦ τῆς φορᾶς, οὐδ' ἂν ἀνωμαλία εἴη· ἡ γὰρ ἀνωμαλία γίγνεται διὰ τὴν ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν.

lue. Et qui plus est encore, celle-là est pesante ou légère, celui-ci est impondérable. En effet, selon Aristote, il faut comprendre par pesant tout ce qui est naturellement porté vers le centre ou le milieu, et par léger tout ce qui s'éloigne du centre, de telle sorte que nécessairement tout corps qui se dirige soit en haut soit en bas doit avoir pesanteur ou légéreté (1). Or, dit le Philosophe, il n'est pas possible que le corps animé de rotation ininterrompue ait un mouvement naturel ou contre nature soit vers le centre soit loin du centre ; il ne se meut que d'une manière rotatoire (2) ; c'est là un point que nous développons longuement dans le chapitre 3, et nous nous contentons, pour le moment, de prendre simplement acte des affirmations d'Aristote. Du coup, ne pouvant avoir le mouvement ni des graves ni des légers, le Premier Ciel exclut et pesanteur et légèreté : il est impondérable.

Connaissant les caractères du Premier Ciel, nous pouvons maintenant répondre à la question : est-il susceptible de limiter son âme ?

S'il était soumis au changement, s'il était puissance, comme la matière, il pourrait, dans ce cas, communiquer de la virtualité à son âme en la faisant participer en quelque sorte à son propre devenir ; c'est ainsi que s'il se mouvait selon le lieu, c'est-à-dire, se déplaçait, il conditionnerait un mouvement accidentel de son âme. Mais il est absolument immuable, tout en acte dans son ordre, parfaitement déterminé ; comment dès lors restreindrait-il la forme qui l'actualiserait ?

Mais, dira-t-on, de deux choses l'une : ou bien le Premier Ciel n'a plus rien de matériel, parce qu'il présente des caractères nettement opposés à ceux de la matière : dans ce cas, nous nous trouvons en présence d'un corps qui n'a aucun des caractères attribués d'ordinaire aux corps, et, en admettant son existence,

(1) *De Cœlo*, I, 3, 269 b, 23-28.

(2) Ibid., 269 b, 29-32 :

Τὸ δὴ κύκλῳ σῶμα φερόμενον ἀδύνατον ἔχειν βάρος ἢ κουφότητα· οὔτε γὰρ κατὰ φύσιν οὔτε παρὰ φύσιν ἐνδέχεται αὐτῷ κινηθῆναι ἐπὶ τὸ μέσον ἢ ἀπὸ τοῦ μέσου.

Aristote tombe dans la contradiction ; ou bien, le Premier Ciel reste cependant matière, et, de ce seul fait, limite son âme.

Mais la contradiction que l'on vient de signaler, à supposer qu'elle existe, n'est pas grossière ; et, qui plus est, elle n'est qu'apparente. En effet,

elle n'est pas grossière ; elle ne l'est pas davantage que celle dans laquelle tombent les savants modernes en postulant l'existence de l'éther : l'éther, en effet, est considéré comme quelque chose de matériel et cependant il ne possède aucun des caractères de la matière : il est impondérable, c'est-à-dire, exclut, du moins pratiquement, pesanteur et légèreté, et, comme les notions de poids et de masse sont solidaires, le poids d'un corps étant proportionnel à sa masse, on ne saurait parler de masse pour l'éther ; de plus, celui-ci est ténu ou subtil au point de remplir tous les espaces, même le vide, de pénétrer à l'intérieur des corps, de s'y mouvoir avec une extrême facilité et de se trouver répandu dans les pores qui séparent les molécules des corps pondérables. Toute matière, au contraire, si ténue soit-elle, fait toujours pencher les plateaux de la balance et peut être caractérisée par sa masse, c'est-à-dire, par son inertie ou, plus exactement, sa résistance aux changements de vitesse ; sans doute la matière, surtout quand elle est gazeuse, offre une certaine ténuité, mais celle-ci n'est pas du tout comparable à celle de l'éther, laquelle nous apparaît comme magique en quelque sorte.

C'est surtout par son impondérabilité que l'éther se distingue de la matière : n'ayant pas de poids, il ne possède pas de masse et, par suite, semble échapper à la quantité et à la mesure. Et même des savants et des philosophes hésitent à voir en lui une substance ; c'est ainsi que Cournot écrit : « Comme l'invariabilité de la masse est le seul fait qui justifie scientifiquement la notion de substance dans son application aux choses matérielles, il s'ensuit que rien n'autorise à qualifier de substances les fluides ou les agents impondérables. » (*Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, Paris, Hachette, 1875, p. 26).

Nous nous trouvons donc en présence de quelque chose qui présente des caractères tout opposés à ceux qui définissent la

matière et qui cependant est regardé comme matériel ; admettre son existence constitue donc une sorte de contradiction, mais celle-ci est tolérée, elle paraît naturelle. Pourquoi dès lors nous récrier quand Aristote parle d'un corps et lui refuse toutes les propriétés d'un corps ? La contradiction dans laquelle il tombe ainsi doit avoir droit de cité comme celle des savants modernes avec leur hypothèse de l'éther : elle n'est pas plus grossière.

La doctrine de la matière spirituelle, doctrine fort courante au Moyen Age, que l'auteur du « *Correctoire* » (1), Guillaume de la Mare, attribue à St Augustin, nous offre encore l'exemple d'une contradiction admise ; matière spirituelle, voilà bien certes une véritable contradiction dans les termes mêmes, car matière et esprit ont des caractères contraires, celui-ci étant principe d'unification et d'intelligibilité, celle-là principe de multiplicité. C'est dans le *Correctorium corruptorii* « *quare* », qui est la réponse des thomistes aux attaques du *Correctoire* que nous trouvons toutes les thèses et toutes les affirmations de Guillaume de la Mare touchant la doctrine de la matière spirituelle (2).

Ainsi, à supposer qu'elle existe, on ne voit pas pourquoi la contradiction dans laquelle tombe Aristote ne serait pas admise ; mais elle n'est qu'apparente, de telle sorte que nous n'avons nullement besoin de faire un plaidoyer pour obtenir son droit de cité. En effet,

le Premier Ciel est bien irréductible à la matière parce qu'il

(1) Effrayés sans doute par le caractère très novateur des œuvres de Saint-Thomas, les Franciscains crurent sage de les corriger, et ce fut un maître d'Oxford, Guillaume de la Mare qui fit le relevé des thèses thomistes soi-disant fausses ou dangereuses ; son ouvrage porte le nom de « *Correctoire* et fut composé peu de temps après la mort de Saint-Thomas.

(2) Citons en particulier :

Article X, p. 50 : dicendum ergo quod angelus est compositus ex materia spirituali... Quod autem sit ponere materiam spiritualem patet per Augustinum, libro V super Genesim ad litteram, capitulo 8...

Article IV, p. 419 : Hoc est contra Augustinum VII super Genesim, ante finem parum, ubi dicit quod anima primi hominis facta fuit ex materia spirituali....

(*Correctorium corruptorii « quare »*).

est exempt de tout changement, tout en acte dans son ordre, parfaitement déterminé et impondérable ; mais, pour être complet, il appelle une forme ; en d'autres termes, il ne se suffit pas à lui-même, il n'existe pas « a se » et doit être informé par une âme : en ce sens nous pouvons dire qu'il est matière, de sorte que la contradiction signalée s'évanouit, mais comprenons bien que le Premier Ciel n'est matière que par analogie :

Ce bloc de marbre peut devenir statue, mais il ne l'est pas encore. Qu'est-ce à dire ? Qu'il est privé de la forme qui l'actualisera ; de ce fait, il est indéterminé, en puissance, et, quand il recevra cette forme, il subira différents changements. Le Premier Ciel, au contraire, n'est jamais séparé de sa forme : il la possède nécessairement, donc éternellement, puisque éternité et nécessité vont de pair pour Aristote (*De gen. et corr.* II, 11, 337b, 35) ; du coup, il ne passe jamais de la puissance à l'acte, il est donc à l'abri de tout devenir et de toute indétermination, et s'il est matière, c'est uniquement parce qu'il est le sujet, disons, le sujet nécessaire d'une forme, d'une âme. C'est ce que nous exprimons en disant qu'il est matière par analogie, et, comme on le voit, c'est parce qu'il ne l'est que par analogie, qu'il ne peut limiter la forme à laquelle il est uni nécessairement : il lui est impossible de la restreindre, comme nous l'avons déjà dit, parce qu'il est immuable, tout en acte dans son ordre, absolument déterminé. M. Ch. Werner qui, dans son livre « *Aristote et l'Idéalisme Platonicien* », soutient que le premier moteur est l'âme du monde, écrit « En Dieu, l'unité constituée par la forme et la matière n'est pas l'unité de l'acte et de la puissance passée à l'acte. C'est l'unité de deux éléments inséparables » (p. 347) ; ces paroles, nous pouvons les appliquer au Premier Ciel considéré comme le corps de Dieu : la dernière sphère comprendrait deux éléments inséparables, l'un, spirituel : ce serait une âme, la Divinité ; l'autre, matériel en ce sens qu'il serait le sujet nécessaire de cette âme.

Ainsi, le Premier Moteur peut informer la dernière sphère sans être limité et sans cesser d'être une forme pure et d'être « séparé ».

Mais nous ne saurions nier toutes les difficultés que soulève notre solution ni prétendre qu'Aristote s'est toujours exprimé très clairement à ce sujet. On pourrait, par exemple, se demander s'il n'existe pas d'autres applications de la théorie de la matière et de la forme qui soient du même genre, c'est-à-dire, analogiques. Comment, demandera-t-on encore, Aristote a-t-il été amené à concevoir l'existence d'une matière analogique ? Est-ce bien dans l'esprit du système ?

La notion de matière « analogique » peut étonner le lecteur ; elle l'étonnera moins quand il saura qu'Aristote a si bien généralisé la notion de matière qu'il a pu la transporter du domaine du réel au domaine des abstraits et parler d'une matière intelligible (ὕλη νοητή) : c'est ainsi que, dans les définitions, il considère le genre comme matière « intelligible », tandis que les différences sont formes (1) ; c'est ainsi encore que, dans les choses mathématiques, il appelle matière « intelligible » l'étendue où se tracent les figures (2). Or, il est bien évident que le Philosophe n'a pu affirmer l'existence d'une matière « intelligible » que métaphoriquement. Comment dès lors nous étonnerions-nous qu'il ait conçu une matière par analogie, celle du Premier Ciel ?

Ainsi le Philosophe a généralisé progressivement la notion de matière au point d'employer les termes 'ὕλη νοητή' et il a fait

(1) Ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ, écrit en effet Aristote dans le *de part. an.* I, 3, 643 a, 24. Nous lisons de même dans la *Phys.* I, 4, 187 a, 19 : οἱ δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ ὑποκείμενον ὕλην, τὰ δ'ἐναντία διαφορὰς καὶ εἴδη.

Sur ce point on trouvera d'utiles renseignements dans Bonitz, *Ind.* 787 a, 19.

(2) Le Philosophe écrit en effet dans la *Métaphysique* Z, 10, 1036 a, 9 : Ὕλη δ' ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον, καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά οἷον τὰ μαθηματικά. Et plus loin, Z. 11, 1036 b, 32, nous trouvons des déclarations analogues : « Περὶ δὲ τὰ μαθηματικά, διὰ τί οὐκ εἰσὶ μέρη οἱ λόγοι τῶν λόγων, οἷον τοῦ κύκλου τὰ ἡμικύκλια ; οὐ γάρ ἐστιν αἰσθητὰ ταῦτα. Ἢ οὐδὲν διαρέρει · ἔσται γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν, καὶ παντὸς [γὰρ ὕλη τίς ἐστιν] ὃ μή ἐστι τί ἦν εἶναι [καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι]. Κύκλου μὲν οὖν οὐκ ἔσται τοῦ καθόλου, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα ἔσται μέρη ταῦτα, ὥσπερ εἴρηται πρότερον · ἔστι γὰρ ἡ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ ἡ δὲ νοητή. (ibid., Z, 10, 1036 a, 3 et 21).

un usage métaphorique de sa grande théorie de la matière et de la forme. Il est fort possible que ce soient cette généralisation et cet usage qui l'aient conduit à proclamer l'existence d'une matière par analogie ; mais ce qui l'a surtout poussé dans cette voie, c'est son souci de rester fidèle à l'ensemble du système astronomique de son temps : pour les Anciens, comme on le sait, les astres et les sphères célestes étaient constitués par une matière essentiellement différente de la matière sublunaire : ils formaient une essence d'un ordre à part, la quintessence. C'est pourquoi, déterminant la nature intime de cette dernière, Aristote a été amené à lui attribuer certains caractères, l'impondérabilité, l'absence de toute virtualité et de toute indétermination, qui l'opposent radicalement aux substances terrestres et font d'elle une matière par analogie.

Est-ce bien dans l'esprit du système ? dira-t-on. Mais, puisqu'Aristote a admis une matière « intelligible » et qu'il n'a pu le faire que métaphoriquement, rien ne lui interdisait de concevoir une matière par analogie ; il était au contraire tout naturellement orienté dans cette voie : il nous parle de matière, métaphoriquement bien entendu, quand il s'agit de choses abstraites, de définitions, par exemple ; pourquoi dès lors n'en parlerait-il pas, métaphoriquement également, quand il est question de corps qui ne possèdent aucune des propriétés des corps, c'est-à-dire, quand il est question de substances célestes ? Ce faisant, il ne bat nullement en brèche sa théorie de la matière et de la forme, il la transforme, il l'adapte, il la prolonge.

§ 4. — De la manière dont le Premier Moteur meut le monde.

Selon Aristote (*Phys.*, III, 2 ; *de gen. et corr.*, I, 6), pour mouvoir, les moteurs qui agissent comme causes motrices ou efficientes doivent toucher leurs mobiles et nous avons vu que deux choses sont en contact quand, étant des grandeurs séparées et distinctes, elles ont leurs extrémités bout à bout (1).

(1) *De gen. et corr.*, I, 6, 323 a, 10-12.

« Agir sur le mobile en tant que tel, dit le Philosophe, c'est là mouvoir ; mais le moteur ne peut faire cela que par contact, de sorte qu'il pâtit en même temps qu'il agit. » (1).

Mais, dit Aristote, le contact proprement dit ne peut s'appliquer qu'aux choses qui ont une position et il n'y a de position que pour les choses qui ont un lieu (2).

Ainsi les moteurs qui exercent leur action comme causes motrices, par contact, sont étendus et appartiennent à l'ordre physique ; de plus, ils sont soumis à la passion selon les déclarations mêmes d'Aristote (*Phys.*, III, 2, 202 a, 5-7 cité précédemment).

Du coup, la causalité efficiente doit être refusée au Premier Moteur, tout d'abord parce que celui-ci est inétendu et immatériel (*Phys.*, VIII, 10) et puis surtout parce qu'il est immobile absolument (παντελῶς) et immuable (cf. § 2).

Comment meut-il alors ? Pour répondre à cette question, il faut nous adresser à l'expérience. Le Premier Moteur doit communiquer le mouvement tout en restant rigoureusement immobile ; l'expérience nous offre-t-elle l'exemple d'un tel moteur ? Oui : nous constatons, en effet, que l'intelligible ou le désirable meut sans être mû, comme fin ou comme but. Le Premier Moteur exercera donc sa motion à la manière de l'intelligible, comme cause finale : Κινεῖ δὲ ὧδε. τὸ ὀρεκτὸν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα (*Métaph.*, Λ, 7, 1072 a, 26). C'est aussi sous le rapport de la finalité que le livre I du *de Cœlo* envisage l'action du modèle suprême : c'est de cette substance immortelle

(1) *Phys.* III, 2, 202 a, 5-7 :

Τὸ γὰρ πρὸς τοῦτο ἐνεργεῖν, ἢ τοιοῦτον, αὐτὸ τὸ κινεῖν ἐστί· τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξει, ὥστε ἅμα καὶ πάσχει.

Nous lisons de même dans le *de generatione et corruptione* (I, 9, 327 a, 1) :

Toute chose homogène et une est impassible. Il en est de même quand les choses ne se touchent pas entre elles ou n'en touchent pas d'autres qui peuvent, par leur nature, agir ou souffrir (idem., *Physique*, VII, 2 début).

(2) *De gen. et corr.*, I, 6, 322 b, 32 :

Ὅμως δὲ τὸ κυρίως λεγόμενον ὑπάρχει τοῖς ἔχουσι θέσιν. Θέσις δ' οἵσπερ καὶ τόπος.

et divine, fin de l'univers, dit Aristote, que les êtres reçoivent l'être et la vie... Ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται... τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν (1, 9, 279 a, 28). Le Premier Moteur touche donc tout ce qu'il meut sans que rien ne le touche lui-même, déclare le Philosophe (1), — il ne peut évidemment être question ici que d'un contact moral et non matériel (2).

Il est vrai que certains auteurs semblent attribuer au Premier Moteur une sorte de causalité efficiente ou motrice. C'est ainsi que Ravaisson écrit dans son *Essai* (t. I, p. 576-77) : « Le propre de la cause motrice, c'est qu'elle est en même temps que son effet et que le mobile où elle le produit ; car cette cause, c'est celle qui agit par impulsion et au contact, et le contact suppose la simultanéité. Or le monde et sa cause finale (le Premier Moteur) se touchent aussi en quelque manière. Si la cause du mouvement du monde n'est pas touchée de lui, du moins le touche-t-elle par elle-même, et sans qu'aucun intermédiaire l'en sépare. Ainsi se retrouve dans l'idée de la cause finale du monde, l'idée de la cause motrice. »

Mais, comme nous l'avons noté, entre le Premier Moteur et son mobile, il ne peut y avoir qu'un contact moral ou métaphorique, et, qui plus est, un contact qui n'est pas réciproque ; en d'autres termes, le Πρῶτον Κινοῦν touche l'objet qu'il meut sans être touché lui-même. Il ne saurait donc être question d'une véritable causalité efficiente telle que la décrit Aristote et qui implique, d'une part, un contact matériel et, d'autre part, passion dans le moteur. Tout au plus peut-on parler d'une causalité efficiente toute métaphorique.

Nous devons dès lors nous représenter toute la Nature comme

(1) *De gen. et corr.*, I, 6, 323 a, 31 : Ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν

(2) Par définition, contact matériel ou proprement dit implique action réciproque, donc passion. Si donc le Premier Moteur touche l'objet qu'il meut tout en restant impassible, c'est que le contact dont il s'agit est moral ou métaphorique. C'est d'ailleurs ce que laisse entendre le Philosophe dans le *de generatione et corruptione* (I, 6, 323 a, 32), quand il déclare que la personne qui nous fait de la peine nous touche sans que nous la touchions nous-mêmes.

attirée par ce Suprême Désirable « C'est à un tel principe, dit Aristote, que sont suspendus le Ciel et la Nature (1). » Pour le Stagirite, l'Univers tend vers le Bien qu'est Dieu et cherche ainsi à se surpasser : on pourrait comparer son activité à celle que déploie la mer quand elle dépasse ses limites et envahit les terres habitées. Mais à mesure que les êtres s'éloignent du Premier Moteur, ils doivent accomplir un plus grand nombre de mouvements pour tendre vers le Bien : « le bien paraît consister pour l'être souverainement parfait à être sans action, dit Aristote, pour l'être qui en approche le plus (c'est-à-dire le Premier Ciel) à n'avoir qu'une faible action et unique, et enfin pour ceux qui en sont le plus éloignés à en avoir proportionnellement de plus en plus (2). »

« Le moteur immobile, qui possède par lui-même le bien, en jouit sans avoir besoin de l'acheter par le mouvement et par l'action, écrit Ch. Lévêque. L'être qui vient immédiatement après s'élève à la jouissance du bien par une action simple et unique. Mais à mesure que les êtres s'éloignent du premier principe, ce n'est qu'au prix d'actions plus nombreuses et de mouvements plus compliqués qu'ils parviennent à la conquête du bien. » (*Le Pr. Moteur et la Nature dans le système d'Aristote,* p. 85.)

Mais si le Premier Moteur est l'âme du Premier Ciel, sera-t-il toujours cause finale du monde et cette belle ascension de la Nature vers Dieu va-t-elle subsister ?

Comme nous l'avons vu, même s'il était uni substantiellement à la dernière sphère, le Premier Moteur ne serait pas mû par accident et resterait immobile absolument : c'est donc que, dans ce cas, il ne pâtirait nullement de son action et exercerait sa motion sans être mû ; en d'autres termes, c'est donc qu'il continuerait à agir comme l'intelligible ou le désirable, c'est-à-dire, comme cause finale. Et voici comment nous devrions alors

(1) *Métaph.* Λ, 7, 1072 b, 13-14 :
Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

(2) *De Cœlo,* II, 12, 292 a, 22-24 :
Ἔοικε γὰρ τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ' ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς, τοῖς δὲ πορρωτάτω διὰ πλειόνων...

nous représenter son action sur son mobile, le Premier Ciel, ou son corps :

« L'intelligence divine, dit Aristote, se pense elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus parfait, elle est la pensée de la pensée (1). » Ainsi, pour le Philosophe, l'objet de la pensée divine ne peut être qu'elle-même (voir plus loin chap. 3 où nous développons ce point) ; le Πρῶτον Κινοῦν se pense, connaît sa propre perfection, et, ce faisant, ne peut que s'aimer. Mais, s'il est uni à un corps, le Premier Ciel, il se trouve transmettre son immobile actuation, qui est la connaissance et l'amour de sa propre perfection, à ce corps où cette actuation devient un mouvement conforme à la nature et à la perfection de ce corps, c'est-à-dire, un mouvement sans pauses de rotation, le Premier Ciel ne pouvant se mouvoir que de cette manière, comme nous le verrons (chap. 3). L'analogie va nous aider à comprendre ; plaçons-nous dans le cas de l'âme humaine :

Quand celle-ci connaît un objet et, le connaissant, l'aime et éprouve une certaine émotion, le corps ne reste pas étranger à cet amour et à cette émotion ; des phénomènes organiques se produisent : la circulation du sang et les battements du cœur sont accélérés, des organes, malgré nous, entrent en mouvement ; en un mot, tout le corps semble s'agiter. Eh bien ! ce qui se passe pour l'âme humaine qui connaît un objet digne d'amour se passerait pour le Premier Moteur considéré comme l'âme du Premier Ciel : il se pense, et, se pensant, s'aime, mais, s'il est uni à un corps, le Premier Ciel, ce dernier ne peut que s'agiter, que se mouvoir, puisque tout amour trouve un écho dans le corps ; et le mouvement de rotation constituant le seul mouvement qui convienne, selon Aristote (cf. page 72) à la nature et à la perfection de ce corps, celui-ci se meut circulairement, exprimant dans l'espace l'activité divine : il tend donc vers le Bien par une action faible et unique, comme le dit Aristote. Quant aux autres orbes, ceux des planètes, ils doivent, pour atteindre le Bien,

(1) *Métaph.*, Λ, 9, 1074 b, 33 :
Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

accomplir un plus grand nombre de mouvements, parce qu'ils sont plus éloignés du Premier Moteur : comme nous l'avons vu, en effet, chaque système planétaire est composé de plusieurs orbes animés chacun de mouvements particuliers.

Ainsi, dans l'hypothèse immanentiste, la Nature reste suspendue au Premier Moteur, fin de l'Univers. Que le Πρῶτον Κινοῦν soit extérieur ou immanent au monde, il demeure le Suprême Désirable qui attire le monde par attrait ou sollicitation :

Dans l'hypothèse théiste, c'est-à-dire, quand le Premier Moteur est considéré comme n'ayant pas de corps, c'est l'âme du Premier Ciel qui connaît et désire Dieu, le Bien, tandis que la partie matérielle de la dernière sphère tourne sur elle-même.

Dans l'hypothèse immanentiste, c'est encore l'âme du Premier Ciel qui connaît et qui désire le Bien, mais, comme cette âme n'est autre que Dieu, absolue perfection, elle ne peut penser et aimer qu'elle-même : c'est Dieu qui s'aime, c'est Dieu qui aime Dieu ; Dieu, en tant que forme du Ciel, s'aime en tant qu'acte pur. Et, tout comme dans l'hypothèse théiste, c'est toujours la partie matérielle de la dernière sphère qui se meut en tournant sur elle-même.

Soit, dira-t-on, dans l'hypothèse immanentiste, le Premier Moteur meut le monde comme cause finale ; mais, puisque, dans ce cas, il est considéré comme une âme, il doit exercer sa motion à la manière d'une âme, de l'âme humaine ou animale, par exemple, et la question se pose alors de savoir si mouvoir comme cause finale c'est mouvoir comme une âme.

Pour élucider cette question, il suffit de rechercher comment, pour Aristote, une âme, celle de l'homme ou de l'animal, meut le corps. Est-ce par contact proprement dit, comme cause efficiente ou motrice ? Non, car un moteur qui agit par contact matériel, par impulsion mécanique, appartient à l'ordre physique. Or, l'âme, selon Aristote, ne relève pas de cet ordre : elle n'est point matière. De plus, tout contact exige la séparation actuelle du touché et du touchant. « Deux choses sont en contact, dit le Philosophe, quand, étant des grandeurs séparées et distinctes, elles ont leurs extrémités bout à bout » (*De gen. et corr.* I, 6, 323 a, 10-12) (cf. précédemment, p. 57) ; nous retrouvons la même doctrine dans un grand nombre d'autres passages cités par Rodier (*Traité de l'âme*, t. II, p. 88) (1). Or l'âme et le corps sont deux réalités inséparables, comme la matière et la forme :

« De même, dit Aristote, que l'œil, c'est la pupille et la vue, de même, ici, le vivant c'est l'âme et le corps. Par conséquent, il n'est pas douteux que l'âme ne soit pas séparable du corps, ou, du moins, certaines parties de l'âme, si elle est divisible (2). » Il en est de l'âme et du corps comme de l'œil et de la vue, la vue étant considérée comme l'essence formelle de l'œil : si celle-ci vient à faire défaut, nous nous trouvons en présence d'un œil qui n'est tel que par homonymie, comme dit Aristote, comme un œil sculpté ou dessiné (3). Commentant Aristote, Alexandre estime que l'âme et le corps sont bien inséparables (4) ; tout au plus peut-on parler de séparation logique.

Ainsi, l'âme ne meut pas le corps par impulsion mécanique, comme cause efficiente. Sans doute elle touche l'objet qu'elle meut, mais il n'y a là qu'un contact métaphorique (*De gen. et*

(1) C'est pourquoi, dit Aristote, toute chose qui reste homogène et une est impassible (*De gen. et corr.*, I, 9, 327 a, 1 : συμφυὲς μὲν οὖν ἕκαστον καὶ ἓν ὂν ἀπαθές) Nous trouvons des déclarations analogues dans la *Physique* (IV, 5, 213 a, 9 ; V, 3, 227 b, 6 ; VIII, 4, 255 a, 13 : ἢ γὰρ ἓν καὶ συνεχὲς μιᾷ ἁφῇ, ταύτῃ ἀπαθές) et dans la *Métaphysique* (Δ, 4, 1014 b, 22 ; Θ, 1, 1046 a, 28). D'après tous ces passages, deux choses qui seraient continues, unes, ne pourraient agir l'une sur l'autre par contact.

(2) *De An.* II, 1, 413 a, 2-5 : ἀλλ' ὥσπερ ὁ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κἀκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τὸ ζῷον. Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον.

(3) « Si l'œil était un animal, dit le Philosophe, la vue serait son âme ; c'est là, en effet, l'essence formelle de l'œil. Quant à l'œil [considéré indépendamment de sa forme], c'est la matière de la vue, et la vue venant à faire défaut, il n'est plus œil que par homonymie, comme un œil sculpté ou un œil dessiné (*De Anima*, II, 1, 412 b, 18-22).

(4) « Il (Aristote) établit..., écrit Alexandre, comment l'âme est une forme et un acte, en disant qu'elle est quelque chose du corps qui lui sert de substrat et, qu'étant telle, elle est inséparable de lui. » (ἀπ. κ. λυσ. II, 27, 77) (cité par Rodier, t. II, op. cit., p. 211).

corr., I, 6, 323 a, 32) (cf. note antérieure, p. 113) ; dès lors, si l'on veut dire que l'âme est cause efficiente, il faut bien spécifier que c'est dans un sens tout métaphorique.

Si donc ce n'est pas par contact proprement dit, reste que ce soit comme fin ou but, c'est-à-dire, comme cause finale, que l'âme exerce sa motion. Qu'est-ce à dire ? Que c'est le désirable qui meut l'animal : « C'est pourquoi, écrit en effet Aristote, c'est toujours le désirable qui meut, mais le désirable peut être soit le bien, soit ce qui paraît être le bien (1). » Les deux facultés, le désir et l'intellect, sont donc motrices : c'est grâce à elles que l'animal ou l'homme connaît et aime le désirable. « Du moins est-il manifeste, dit le Philosophe, que ces deux facultés sont motrices, [je veux dire,] soit le désir, soit l'intellect... (2). » « Et la cause du mouvement est, en définitive, dit encore Aristote, le désir qui est produit soit par la sensation, soit par l'imagination, soit par l'intelligence... (3) » Et quel est le désirable, pour l'animal ? « ce n'est pas la forme qu'il possède, fait remarquer Rodier, c'est la forme parfaite et achevée qu'il devrait posséder pour réaliser pleinement son essence » (op. cit., t. II, p. 89).

Exercer sa motion comme cause finale, c'est donc mouvoir à la manière d'une âme : c'est bien, par conséquent, comme une âme, que le Premier Moteur meut le monde, quand, considéré comme ayant un corps, il est cause finale de l'univers (4).

Mais, dira-t-on, s'il est vrai que, dans l'hypothèse immanentiste,

(1) *De An.* III, 10, 433 a, 27-29 : διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτὸν, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ ἀγαθὸν, ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

(2) *De An.* III, 10, 433 a, 9 : Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις, ἢ νοῦς...

(3) *De motione animalium* 7, 701 a, 34.

(4) « En réalité, écrit Rodier (op. cit., p. 89), l'âme meut le corps exactement comme le Premier Moteur meut le monde ; il n'y a de différence que dans l'éternité du mouvement causé par celui-ci » Aristote dit en effet dans le *de motione animalium* (6, 700 b, 29) : « la manière dont le mobile éternel (Premier Ciel) est mû par le Premier Moteur est en partie semblable à la manière dont est mû chaque animal ; mais elle est en partie différente : tandis que le mobile éternel est éternellement mû, le mouvement des animaux a une limite. »

le Premier Moteur meut comme une âme, quels seront, dans ce cas, les points d'appui nécessaires à sa motion ?

On sait, en effet, que, pour Aristote, le moteur immobile qu'est l'âme de l'animal, par exemple, ne saurait mouvoir, s'il n'existait pas des points d'appui internes et externes : c'est ce qu'explique le Philosophe dans le *de motione animalium* (chapitres 1 et 2). Les points d'appui internes ne sont autres que les articulations : « Ainsi, dit Aristote en parlant des animaux, si une de leurs parties entre en mouvement, il faut qu'il y en ait une autre qui reste en place, et c'est là précisément le but des articulations chez les animaux (1) » ; dans le *traité de l'âme* (2), le Philosophe regarde l'articulation comme la partie du corps où le commencement et la fin coïncident. Qu'est-ce à dire ? que l'articulation est le point de départ ou d'appui immobile du mouvement et la terminaison de l'organe mû : c'est ainsi que, quand la jambe tout entière se meut, il y a, dans l'organisme, quelque chose qui ne bouge pas, jouant en quelque sorte le rôle de gond : c'est le bassin, dit Aristote (3).

Les points d'appui internes rendent possibles les mouvements qui se passent dans l'animal lui-même, mais ils ne suffisent plus pour le mouvement total qui transporte l'être vivant tout entier d'un lieu à un autre « il faut qu'il y ait en dehors de lui quelque chose d'immobile sur lequel il s'appuie... si tout cédait toujours... il n'y aurait pas de progrès possible. On ne pourrait point marcher si la terre ne résistait pas... il n'y aurait pas de natation ni de vol possibles si le liquide et l'air n'offraient pas un point d'appui et de résistance (4) ».

(1) *De motione animalium*, 1, 698 a, 16-17 :
Δεῖ γὰρ, ἂν κινῆταί τι τῶν μορίων, ἠρεμεῖν τι, καὶ διὰ τοῦτο αἱ καμπαὶ τοῖς ζῴοις εἰσίν.

(2) *De An.* III, 10, 433 b, 21.

(3) *De motione animalium*, 1, 698 b, 1-4 :
Ἀλλ' οὖν ἀεὶ ἡ ἀρχή, ἢ πρὸς ὅ, ἠρεμεῖ κινουμένου τοῦ μορίου τοῦ κάτωθεν' οἷον τοῦ μὲν βραχίονος κινουμένου τὸ ὠλέκρανον, ὅλου δὲ τοῦ κώλου ὁ ὦμος' καὶ τῆς μὲν κνήμης τὸ γόνυ, ὅλου δὲ τοῦ σκέλους τὸ ἰσχίον.

(4) Ibid., 2, 698 b, 15-18 :
Εἰ γὰρ ὑποδώσει ἀεὶ... οὐ πρόεισιν, οὐδ' ἔσται οὔτε πορεία, εἰ μὴ ἡ γῆ μένοι, οὔτε πτῆσις, ἢ νεῦσις, εἰ μὴ ὁ ἀὴρ, ἢ ἡ θάλαττα ἀντερείδοι.

Si donc le Premier Moteur est l'âme du Premier Ciel, quels seront, dans ce cas, les points d'appui internes et externes nécessaires à sa motion ? Dans son livre *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, M. Carteron, ne voyant aucune réponse possible, se refuse à comparer le Premier Moteur à une âme (1).

En réalité, pour mouvoir son corps et l'univers entier, le Premier Moteur n'a nullement besoin de points d'appui. En effet, le point d'appui, interne ou externe, n'est indispensable que dans le cas d'un déplacement :

Grâce aux articulations, en effet, les membres de l'animal peuvent se mouvoir, c'est-à-dire, aller soit à l'avant ou à l'arrière, soit en haut ou en bas, en un mot, se déplacer, une de leurs extrémités restant fixe, celle qui est emboîtée dans l'articulation. Et quant aux points d'appui externes, ils conditionnent également des déplacements : « on ne pourrait marcher si la terre ne résistait pas, dit en effet le Philosophe. Il n'y aurait pas de natation ni de vol possibles si le liquide et l'air n'offraient un point d'appui. » En d'autres termes, pour marcher, pour voler, pour nager, c'est-à-dire, pour se diriger d'un endroit à un autre (πόθεν ποι), pour se déplacer, l'animal est obligé de s'appuyer sur quelque chose qui lui résiste.

Mais, supposons une sphère telle qu'il n'existe rien en dehors d'elle : elle ne saurait se déplacer, comme nous l'avons vu, et le seul mouvement dont elle pourrait être animée consisterait dans une rotation sur elle-même. Du coup, pour tourner sur soi, une pareille sphère n'aurait nullement besoin d'un point d'appui.

Or, cette sphère existe pour Aristote : c'est le Premier Ciel. Dès lors, pour le mouvoir, son âme n'exige aucun point d'appui.

Dans les pages précédentes, nous avons toujours parlé de l'âme du Premier Ciel, car il est bien évident, pour le faire remarquer en passant, que, pour Aristote, la dernière sphère a une âme, que celle-ci soit ou ne soit pas le Premier Moteur.

(1) M. Carteron écrit en effet « on ne voit pas où seraient les points d'appui externes ou internes nécessaires à une motion de ce genre. » (p. 134).

Il est vrai que dans le *traité du Ciel*, le Philosophe écrit : « Il n'est pas non plus rationnel que le Ciel demeure éternellement (ce qu'il est) sous l'action d'une âme qui l'y force, car une telle âme ne mènerait pas une existence heureuse et exempte de douleur... (1) » Quel est le sens de ce passage ?

Comme nous le savons, le Premier Ciel n'est pas pesant ; dès lors, écrit justement Ch. Lévêque (op. cit., p. 83, note 5), « il n'est pas nécessaire qu'une âme, pour le pousser dans un certain sens, lutte laborieusement contre sa nature qui l'emporterait dans un autre s'il avait du poids ». Voilà ce que déclare Aristote. Allons-nous en conclure que la dernière sphère n'a pas d'âme ? Non pas, mais seulement que son âme est à l'abri de la fatigue et de l'effort.

D'ailleurs, en maints passages, Aristote regarde le Ciel comme animé :

Ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν, écrit Aristote (*de Cœlo*, II, 2, 285 a, 29). Pour lui, le Ciel jouit de la vie la plus excellente et la plus indépendante durant l'éternité (2) ; ailleurs, il lui attribue non seulement la vie, mais encore une activité pratique (πρᾶξις) :

« Quant à nous, dit-il, nous pensons que ces corps (il s'agit des astres) ne sont que des monades, ayant un certain ordre entre elles et complètement inanimées ; il faut, au contraire, supposer qu'ils sont vivants et ont une certaine activité... C'est pourquoi il faut penser que l'activité des astres est telle, qu'elle est celle-là même que déploient les animaux et les plantes (3).

(1) *De Cœlo*, II, 1, 284 a, 27 :
Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς εὔλογον ἀναγκαζούσης μένειν ἀΐδιον · οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἷόν τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζωὴν ἄλυπον καὶ μακαρίαν · ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὖσαν, εἴπερ κινεῖσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως κινεῖ συνεχῶς, ἄσχολον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ῥαστώνης ἔμφρονος...

(2) *De Cœlo*, I, 9, 279 a, 19 :
Οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα.

(3) *De Cœlo*, II, 12, 292 a, 18-21, et 292 b, 1-2 :
Ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον, καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων,

Mais, si le Premier Ciel a la vie, il faut bien qu'il y ait en lui le principe et la cause de cette vie. Or, selon Aristote, le principe et la cause de la vie, c'est l'âme :

« L'âme, dit-il en effet, est la cause et le principe du corps vivant. Ces mots se prennent en plusieurs acceptions, mais l'âme est également cause dans les trois sens que nous avons déterminés. Car c'est elle qui est le principe du mouvement, [c'est elle qui est] la fin, et [c'est l'âme aussi qui est cause] comme forme essentielle des corps animés (1). Cause formelle, finale et motrice du vivant, telle est l'âme selon Aristote.

Il est donc hors de doute que la dernière sphère est informée par une âme ; celle-ci est-elle ou n'est-elle pas le Πρῶτον Κινοῦν, c'est là une autre question, celle-là même que nous examinons (2).

Nous constatons avec plaisir qu'en s'appuyant sur les mêmes textes que nous, Zeller arrive aux mêmes conclusions : selon lui le Ciel n'est pas une matière inanimée, mais un être vivant, et chaque sphère céleste doit être informée par une âme qui préside à son mouvement :

« Die himmlischen Körper sind nicht todte Massen, écrit-il en effet, [sondern lebendige Wesen] (ici Zeller fait appel au passage du *de Cœlo* que nous venons de citer : ἀλλ' ἡμεῖς... *de Cœlo*, II, 12, 292 a, 18) : so viele ihrer sind, so viele Seelen müssen es sein, die ihren Bewegungen vorstehen » (Zeller, II, 2, p. 455-56).

§ 5. — De la simplicité du Premier Moteur.

Pour Aristote, le Premier Moteur est un être simple, c'est-à-dire, sans parties ou inétendu (*Phys.* VIII, 10) :

ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα · δεῖ δ'ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς... Διὸ δεῖ νομίζειν καὶ τὴν τῶν ἄστρων πρᾶξιν εἶναι τοιαύτην οἵα περ ἡ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν.

(1) *De An.*, II, 4, 415 b, 7-12.

(2) « Il n'est donc pas douteux, écrit Hamelin (op. cit., p. 356), qu'il y ait dans le monde sidéral pour informer l'éther, simple corps comme les autres éléments, des âmes et même des âmes très parfaites. »

Supposons qu'il n'en soit pas ainsi. Le Premier Moteur aura une étendue infinie ou finie ; mais la première hypothèse doit être écartée, car il n'existe pas de grandeur infinie (*Phys.* III, 5). Reste donc que le Πρῶτον Κινοῦν ait une étendue finie, mais, dans ce cas, il ne possède qu'une force finie et, par suite, il lui est impossible de mouvoir durant un temps infini : c'est que, pour Aristote, en effet, d'une part, dans une étendue finie, réside une force finie (VIII, 10, 266 b, 25), et, d'autre part, une force finie ne peut mouvoir que durant un temps fini (ibid., 266 a, 23) :

« Supposons qu'un moteur A meuve un mobile B pendant un temps infini Γ, commente très bien Hamelin (op. cit., p. 350). Prenons une partie Δ du moteur A ; elle mouvra une partie E du mobile B pendant un temps Z qui sera fini, car il est impossible d'admettre qu'une force moindre mouvra autant de temps qu'une force infinie. Mais, en ajoutant les parties Δ et E à elles-mêmes, je reconstituerai les touts finis A et B, et, jamais, au contraire, le temps infini Γ. Donc une force finie ne meut que pendant un temps fini (1). » Cela revient à dire qu'avec du fini, on n'arrive jamais à faire de l'infini, et c'est encore cette considération qui nous pousse à dire, à la suite d'Aristote, qu'une étendue finie ne peut contenir une force infinie. « Posons d'abord, écrit Hamelin (ibid.) qu'une force plus grande produit dans le même temps plus d'effet qu'une moindre, qu'il s'agisse d'une altération, du lancement d'un projectile etc., et qu'une force infinie produit plus d'effet dans le même temps qu'une

(1) « Soient A le moteur, B le mobile et Γ le temps infini, écrit Aristote. Supposons que Δ meuve une partie de B, représentée par E. Ce ne peut être dans un temps égal à Γ, car un mouvement plus grand doit avoir lieu dans un temps plus long. C'est pourquoi le temps Z n'est pas infini. En ajoutant constamment à Δ, j'épuiserai A ; et en ajoutant à E, j'épuiserai B ; mais, en enlevant toujours une portion égale au temps, je ne l'épuiserai pas : c'est qu'il est infini. Par conséquent, tout A mettra B tout entier en mouvement dans une portion finie du temps Γ. Il est donc impossible qu'un moteur fini donne à quoi que ce soit un mouvement infini. Par conséquent, il est évident que le fini ne peut mouvoir durant un temps infini. » (*Phys.* VIII, 10, 266 a, 15-26).

force finie quelconque. Posons ensuite que le temps employé par une force infinie pour produire un mouvement ne peut être qu'un temps assignable, attendu qu'il n'y a point de mouvement hors du temps. Cela posé, soient A le temps qu'exige une force infinie pour accomplir son effet, et AB le temps plus long qu'exige une force finie pour accomplir le sien. En ajoutant cette force à elle-même, on constituera une force d'une intensité suffisante pour accomplir le même effet que la force infinie, et dans le même temps A. Comme cela est absurde, il est donc impossible qu'aucune étendue finie possède une force infinie. »

Il est bien évident que le Premier Moteur est inétendu dans l'hypothèse immanentiste, puisqu'il est, dans ce cas, considéré non pas comme quelque chose de matériel, mais comme une âme, c'est-à-dire, comme une réalité spirituelle et immatérielle, donc, sans parties.

Mais le Premier Moteur est un être simple, non seulement parce qu'il exclut toute composition quantitative, mais aussi parce qu'il est forme pure. Et il s'agit de savoir si, dans l'hypothèse immanentiste, il reste forme pure. En fait, nous l'avons vu, même s'il a un corps, le Premier Ciel, il est forme pure, parce qu'il n'est pas susceptible d'être limité par ce corps.

§ 6. — Interprétation classique et immanentiste de la théorie du Premier Moteur.

D'après les paragraphes précédents, l'âme du Premier Ciel est immobile absolument, c'est-à-dire, en soi ou considérée dans son essence, et aussi par accident, son corps ne se déplaçant pas ; de plus, elle n'est nullement susceptible d'être limitée ou restreinte par son corps, parce que celui-ci n'est matière que par analogie, étant soustrait à tout changement, à toute virtualité, à toute indétermination ; enfin, elle est capable de mouvoir l'univers, sans être mue, c'est-à-dire, à titre de cause finale.

Mais alors elle nous apparaît comme possédant les mêmes attributs et comme pouvant jouer le même rôle que le Premier

Moteur, puisque celui-ci, selon Aristote, est immobile absolument, n'est pas limité, étant absolue perfection, et attire le monde comme cause finale.

Pourquoi dès lors ne pas considérer cette âme comme le Premier Moteur immobile ? Pourquoi ne pas faire l'économie d'un Premier Moteur transcendant qui devient inutile, l'âme de la dernière sphère pouvant le remplacer selon les perspectives mêmes de la philosophie aristotélicienne ? Notre étude sur l'immobilité, l'immatérialité du Premier Moteur et sur la manière dont celui-ci exerce sa motion nous invite à répondre par l'affirmative, et nous en arrivons à un point où nous le ferions sans craindre de trahir la pensée du Philosophe.

Cependant, dira-t-on, êtes-vous bien sûr de rester le fidèle interprète de cette pensée ? Considérez, par exemple, le début du chapitre 10 au livre Λ de la *Métaphysique* où Aristote écrit :

« Il faut rechercher aussi de quelle manière la nature du Tout jouit du bien et de la perfection. En jouit-elle comme de quelque chose qui serait séparé et existerait par soi, ou comme de l'ordre (qui éclate dans le monde), ou encore de l'une et l'autre manières, à la façon d'un corps d'armée ? pour une armée, en effet, le bien consiste dans le bon ordre et dans son général, et dans celui-ci plus que dans tout le reste, car ce n'est pas l'ordre qui fait le général, mais le général qui constitue l'ordre. Tout (dans l'univers) est ordonné de quelque manière, mais non semblablement pour tous les êtres, poissons, volatiles, plantes. Les choses n'y sont point arrangées de façon que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre, mais elles sont en relation entre elles, et elles concourent à un résultat unique, tout comme dans une maison les personnes libres n'ont pas du tout la permission de faire ce que bon leur semble ; tout ce qui les regarde, ou du moins la plus grande partie, y est coordonné, tandis qu'il est loisible aux esclaves et aux animaux, qui coopèrent faiblement au bien commun, d'agir le plus souvent selon leur plaisir. » (*Métaph.*, Λ, 10, 1075 a, 11-20) (cf. textes en appendice). Le Philosophe ne veut-il pas dire, dans ce passage, que le Premier Moteur est un bien séparé du monde ?

En réalité, et quoiqu'il pose des questions sans leur donner des réponses définitives, Aristote paraît comparer le Premier Moteur à un général qui fait régner l'ordre dans son armée. Que veut-il dire par là ?

Pour lui, le Premier Moteur est un vivant qui a une existence à soi, et ce serait méconnaître sa pensée que de considérer le Πρῶτον Κινοῦν comme une abstraction ou une entité : dans la *Métaphysique* (Λ, 7), Aristote lui attribue en effet la vie et, qui plus est, la vie la plus haute qui se puisse concevoir, la vie éternelle ; et il l'appelle ζῷον « la vie lui appartient, dit-il ; c'est que l'acte de l'intelligence, c'est la vie même et que l'intelligence n'est autre chose que l'acte. Ainsi l'acte en soi est la vie de Dieu : c'est la vie parfaite et éternelle (1). Par suite, la perfection absolue qu'est le Premier Moteur ne peut pas se réduire simplement à l'ordre qui se manifeste dans le monde, car, cet ordre, s'il est réel, ne constitue pas un être existant

(1) *Métaph.*, Λ, 7, 1072 b, 26-28 :

Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος.

Et Aristote ajoute : « Or, nous disons que Dieu est l'être (ζῷον) éternel et parfait ; par suite, la vie, avec une durée continue et éternelle, est son apanage » (Φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. 1072 b, 28). Remarquons bien qu'Aristote appelle le Premier Moteur ζῷον (vivant). Si nous insistons sur ce point, c'est parce que le Philosophe peut laisser croire que le Πρῶτον Κινοῦν est une abstraction, quand il le regarde comme la pensée de la pensée :

« Ce fond de l'être en tant qu'être se présente, semble-t-il, sous trois caractères, dit Hamelin (op. cit., p. 407) : c'est la forme, la forme concrète, et enfin la forme vivante... On a quelque fois (p. 409) été tenté de considérer sa nature comme très abstraite, et le fait est qu'Aristote n'a peut-être pas assez fait ressortir combien, dans sa pensée, l'être en tant qu'être est loin de ressembler à l'être de Parménide ou à l'Idée de Platon... La forme d'Aristote est au contraire quelque chose de concret... Dieu, être simple, c'est-à-dire, sans parties, comme eût avec raison commenté Leibnitz, n'est pas pour cela un être sans attributs. C'est au contraire l'être souverainement réel. »

Aristote affirme encore le caractère éminemment concret et vivant du Premier Moteur dans le « *de Cœlo* ».

par soi, et on s'explique dès lors pourquoi Aristote compare le Bien Suprême qu'est Dieu à un général : c'est qu'un général est un être qui a une existence à soi. Tel est le sens de la comparaison employée par le Stagirite au livre Λ, chapitre 10, de la *Métaphysique*.

Toute la question consiste donc à savoir si cette comparaison reste juste dans l'hypothèse immanentiste, c'est-à-dire, si le Premier Moteur, considéré comme l'âme de la dernière sphère, est toujours un être subsistant par soi.

En fait, il l'est toujours, puisque, dans ce cas, demeurant immobile absolument et fin de l'Univers, il n'est pas limité par son corps et se suffit à lui-même, comme nous l'avons vu : c'est bien là avoir une existence à soi.

Cependant, objectera-t-on, le général ne peut pas être confondu avec son armée, il en est séparé en quelque sorte.

Mais, le général est un soldat lui aussi, un soldat qui commande, et, à ce titre, il fait partie de son armée, ne faisant qu'un avec elle ; l'armée est semblable à un véritable organisme : le général, c'est le cerveau, c'est-à-dire, ce qui commande, et les soldats, les membres et les organes, c'est-à-dire, ce qui obéit.

On dira encore : appeler le Premier Moteur un bien séparé (κεχωρισμένον), comme Aristote le fait dans le passage de la *Métaphysique* dont il s'agit, n'est-ce pas se prononcer en faveur d'une transcendance divine ?

Mais l'expression *bien séparé* signifie *forme pure*, c'est-à-dire, forme non unie à une matière. Dès lors, toute la question consiste à savoir si le Πρῶτον Κινοῦν reste forme pure dans l'hypothèse immanentiste. Or, cette question, nous l'avons longuement étudiée et nous avons montré qu'en fait, le Premier Moteur, considéré comme l'âme de la dernière sphère, n'est pas limité et demeure forme pure et, par suite, bien séparé.

On ne saurait non plus invoquer contre l'hypothèse immanentiste un passage du *traité du mouvement chez les animaux* où Aristote déclare que le principe moteur du Ciel ne fait pas partie de ce qui est mû :

« Une question pourrait être soulevée : si quelque force meut

le Ciel entier, faut-il qu'elle soit immobile et ne doit-elle pas à la fois, ni faire partie du Ciel ni être dans le Ciel ? D'une part, si cette force donne le mouvement au Ciel tout en étant mue elle-même, il y a alors nécessité qu'elle meuve en s'appuyant sur quelque chose d'immobile qui ne fasse pas partie de ce qui meut. D'autre part, si le moteur du Ciel est directement immobile, de cette façon il ne sera pas davantage partie de ce qui est mû » (*De Motione animalium*, 3, 699 a, 12-17) (cf. textes en appendice).

Considérons le membre de phrase qui commence par « d'une part » : si le principe moteur du Ciel n'est pas immobile absolument, il est nécessaire, dit Aristote, qu'il meuve en touchant quelque chose d'immobile (le Premier Moteur) ne faisant pas partie de ce qui meut. Que veut dire le Philosophe ?

Pour plus de clarté dans l'exposition, appelons A le principe moteur du Ciel, et B ce quelque chose d'immobile ou Πρῶτον Κινοῦν. Aristote, on l'a constaté, déclare que A doit exercer sa motion en touchant B : αὐτὸν ἀνάγκη τινὸς ἀκινήτου θιγγάνον κινεῖν ; en d'autres termes, entre A et B, un contact s'impose. Mais il ne peut évidemment pas être question d'un contact matériel qui, nous l'avons vu, implique action réciproque, donc passion ; le contact sera donc moral (cf., p. 113), mais, à notre grand étonnement, le Philosophe affirme que c'est A qui doit toucher B : et c'est le contraire que l'on attendrait, car il est dit expressément, comme nous l'avons déjà noté dans le traité de la *génération et de la Corruption* que le Premier Moteur touche l'objet qu'il meut sans être touché lui-même (*De gen. et corr.*, I, 6, 323 a, 31).

Ainsi, la pensée devient une véritable énigme et nous ne pouvons songer à retenir du passage qui nous occupe que l'idée importante exprimée par Aristote dans le membre de phrase qui débute par « d'autre part » : « et de cette façon il ne sera pas davantage partie de ce qui est mû ».

Aristote veut dire que le Πρῶτον Κινοῦν ne fait pas partie de ce qui est mû, c'est-à-dire, de son mobile immédiat ou Premier Ciel. C'est là un point qui est bien évident :

Le Premier Moteur est une réalité spirituelle : il est la pensée de la pensée. Quant au Premier Ciel, il est matière, par analogie, il est vrai. Du coup, Πρῶτον Κινοῦν et dernière sphère sont distincts irréductiblement ; celui-là ne fait pas partie de celle-ci. Mais cela est parfaitement vrai dans l'hypothèse immanentiste : le Premier Moteur, considéré comme l'âme du Premier Ciel, est une réalité spirituelle distincte irréductiblement de son corps : il n'en fait pas partie.

Enfin, les objections que, dans le *de Anima* (1, 3), Aristote adresse à la théorie platonicienne qui identifie l'activité intellectuelle et la translation circulaire et explique comment l'âme du monde meut son corps, c'est-à-dire, les sphères célestes, ces objections ne s'opposent nullement à l'hypothèse immanentiste :

Pour Platon, l'âme cosmique, dans son activité intellectuelle et la translation circulaire sont régies par les mêmes lois : « nous ne paraîtrions pas de méchants créateurs de belles images dans nos discours, écrit l'auteur des *Lois*, si nous disions que le mouvement de l'intelligence et celui qui se fait dans une même place (translation circulaire), semblables au mouvement d'une sphère arrondie, s'exécutent selon les mêmes règles, de la même manière, dans le même lieu... » (1).

Nous trouvons les mêmes idées dans le *Timée* (2).

Il est assez difficile de comprendre comment, pour Platon, l'activité intellectuelle de l'âme du monde coïncide avec les révolutions célestes et « pourquoi, écrit Rodier (op. cit., p. 99, t. II), la raison et la science sont assignées à la sphère des fixes, tandis que l'opinion appartient à celle des planètes » (3).

(1) *Lois*, X, 898 a :

Τὸ κατὰ ταὐτὰ δίπου καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες, νοῦν τήν τε ἐν ἑνὶ φερομένην κίνησιν, σφαίρας ἐντόρνου ἀπεικασμένα φοραῖς, οὐκ ἄν ποτε φανεῖμεν φαῦλοι δημιουργοὶ λόγῳ καλῶν εἰκόνων.

(2) *Timée* 37 a, b, notamment.

(3) Voici comment Rodier essaye d'expliquer l'identification de la pensée et de la translation circulaire : « D'après le *Timée* (37 a sqq), l'intelligence de l'âme du monde dépend de la façon dont elle est constituée et dont elle se meut. En raison de sa composition (on sait qu'elle est formée de l'es-

Quant à la manière dont l'âme cosmique meut son corps, le Ciel, elle est bien résumée par Aristote lui-même dans le *De anima* : « c'est de la même façon que la physique du *Timée* présente l'action motrice de l'âme sur le corps. Car [il est dit que], se mouvant elle-même, elle meut ainsi le corps, parce qu'elle est entrelacée avec lui » (1). C'est que, selon Platon, l'âme est une substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même (2). Ainsi, c'est en se mouvant elle-même circulairement que l'âme du monde de Platon mouvra circulairement les sphères célestes.

Le Philosophe critique longuement dans le *Traité de l'âme* (I, 3, 406 b, 26 à 407 b, 26) cette identification de la pensée et de la translation circulaire ; il n'admet pas non plus la manière dont l'âme du monde exerce sa motion :

« En outre, dit-il, la cause en vertu de laquelle le Ciel se meut circulairement reste obscure. Car ce n'est pas l'essence de son âme qui est la cause du mouvement circulaire, mais c'est par accident qu'elle se meut ainsi ; ce n'est pas non plus

sence divisible et de l'essence indivisible, réunissant les attributs de l'Idée et ceux du phénomène sensible), parce qu'en outre elle est divisée et unie avec proportion, et, enfin, parce qu'elle tourne toujours sur elle-même, lorsqu'elle rencontre dans sa course quelque objet divisible ou indivisible, elle dit à l'ensemble de sa substance (λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς), par rapport à quoi cet objet est le même, par rapport à quoi il diffère, si et comment il se rattache à l'être et au devenir. Cette parole, portée sans voix et sans aucun son au sein de ce qui se meut soi-même, y engendre le savoir. Lorsque c'est la sensibilité qui est ainsi atteinte par l'objet, et que le signal émane du cercle de l'Autre, les connaissances produites sont des opinions et des croyances droites. Si, au contraire, c'est le cercle du Même qui se fait entendre à l'âme, ce sont la science et la connaissance intellectuelle qui en résultent. » (op. cit., t. II, p. 99) Et Rodier de conclure : « Il est difficile de savoir, et Platon lui-même aurait été en peine de démêler, ce qu'il y a de mythique dans cette exposition, de ce qu'il faut prendre à la lettre » (ibid.).

(1) *De An.*, I, 3, 406 b, 25 : τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα· τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό.

(2) *Lois*, X, 896 a : Τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φῂς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν, ἥνπερ τοὔνομα, ὃ δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν ; — Φημί γε.

son corps qui constitue cette cause, car ce serait, plutôt encore, son âme. On ne [nous] dit même pas qu'il est meilleur [qu'il en soit ainsi]. Et, cependant, il faudrait que la raison, pour laquelle Dieu doue l'âme du mouvement circulaire, fût qu'il est meilleur pour elle de se mouvoir que de rester en repos, et de se mouvoir de cette façon plutôt que d'une autre » (*De An.*, I, 3, 407 b, 5-11) (cf. textes en appendice).

Il est facile de voir que ces déclarations ne s'opposent pas à l'hypothèse immanentiste. En effet,

Aristote part de la définition de l'âme donnée par Platon, une substance qui se meut elle-même. Mais, pour lui, ce n'est que par accident que l'âme se meut : il montre longuement qu'elle est immobile en soi ou considérée dans son essence (*De Anima*, I, 3, surtout à partir de 406 a, 12 sqq) ; il écrit notamment : « Il est, par conséquent, évident, d'après ce qui précède, qu'il est impossible que l'âme soit mue. Si donc il est faux absolument qu'elle soit mue, il est manifeste qu'elle ne peut pas l'être non plus par elle-même » (*de An.*, I, 4, 408 b, 30 ; cf., p. 59). Si elle se meut, ce n'est que par accident (*de An.*, I, 4, 408 a, 30... cf., p. 60). Dès lors, l'âme du monde de Platon se mouvra bien circulairement, mais par accident seulement, et on comprend que, dans ce cas, elle soit impropre à communiquer un mouvement continu et éternel, comme l'est celui du Ciel ; et Aristote ajoute qu'à fortiori ce n'est pas dans son corps qu'il faut chercher la cause de ce mouvement, car ce serait, bien plutôt, l'âme qui pourrait jouer ce rôle.

Mais, Aristote ne parle pas en son propre nom ; il critique une théorie qui n'est pas la sienne et il la critique en vertu même des principes de la philosophie platonicienne : étant donnée la définition de l'âme admise par Platon, il s'ensuit que, dans le système platonicien, la cause du mouvement du Ciel reste obscure ; mais changez la définition initiale et dites, par exemple, à la suite du Philosophe, que l'âme, immobile en soi, exerce sa motion, non plus, comme pour Platon, en se mouvant elle-même, mais à titre de cause finale, du coup, la conséquence que nous venons de signaler ne s'impose plus ; vous

pouvez concevoir qu'une âme soit la cause du mouvement du Ciel et vous le pouvez si bien que, dans l'hypothèse immanentiste, c'est une âme, le Premier Moteur, qui meut la dernière sphère de l'Univers, conformément aux principes de la philosophie aristotélicienne.

§ 7. — Du caractère divin du Premier Ciel.

Dans certains passages, Aristote affirme le caractère divin du Ciel :

C'est ainsi qu'au début du chapitre 3 du deuxième livre du *traité du Ciel*, le Philosophe regarde le Ciel comme un corps divin :

« Chaque chose qui produit un acte est faite en vue de cet acte. Or l'acte de Dieu, c'est l'immortalité, c'est-à-dire, une existence éternelle. Il faut donc que le divin ait un mouvement éternel. Mais le Ciel possède cette qualité, car il est un corps divin, et voilà pourquoi il a la forme sphérique qui naturellement se meut toujours en cercle » (1).

Ailleurs, c'est l'éther qui reçoit le qualificatif de divin : après avoir démontré que la translation circulaire est le seul mouvement qui soit continu et éternel, Aristote proclame la nécessité d'admettre l'existence d'un corps spécial et divin, animé du mouvement de rotation : c'est le cinquième et le plus parfait des éléments, l'éther : « Il est donc évident que, d'après ces considérations, il existe naturellement, outre les composés d'ici-bas, quelque autre substance corporelle plus divine et antérieure à tous ceux-là » (2).

(1) *De Cœlo*, II, 3, 286 a, 8-12 :
Ἕκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστιν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου. Θεοῦ δ'ἐνέργεια ἀθανασία · τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος. Ὥστ' ἀνάγκη τῷ θείῳ κίνησιν ἀΐδιον ὑπάρχειν. Ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γάρ τι θεῖον), διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεί.

(2) *De Cœlo*, I, 2, 269 a, 30-32 :
Ἔκ τε δὴ τούτων φανερὸν ὅτι πέφυκέ τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων ἁπάντων.
Parlant de l'éther dans les *Météor.* (I, 3, 339 b, 25), Aristote écrit : τὸ γὰρ ἀεὶ σῶμα θέον ἅμα θεῖόν τι τὴν φύσιν ἐοίκασιν ὑπολαβεῖν.

Dans *la Physique*, Aristote écrit : « on soutient que le Ciel et les choses les plus divines parmi les phénomènes visibles sont le produit du hasard » (1).

Le caractère divin du Ciel se trouve également affirmé dans le *Traité de la génération des animaux* : Aristote y divise les choses en deux grandes catégories : les unes sont éternelles et divines, ce sont les substances célestes, qui tournent sur elles-mêmes et qui sont à l'abri de tout changement ; les autres sont contingentes, ce sont les substances sublunaires, engendrées, corruptibles, altérables :

« Parmi les choses, dit le Philosophe, les unes sont éternelles et divines, tandis que les autres, contingentes, peuvent être ou n'être pas » (2).

Nous trouvons encore des passages où, parlant des grands corps célestes, le Philosophe les désigne à l'aide d'expressions telles que celles-ci : τὰ θεῖα σώματα ou τὰ θεῖα :

Dans le *de Cœlo* il rappelle l'existence d'une cause unique qui communique le mouvement à une foule de corps divins (3) ; dans la *Métaphysique*, il reconnaît que la fin et le but de tout mouvement doit être l'un de ces corps « divins » qui se meuvent dans le Ciel (4) ; dans le *Traité de l'âme*, il écrit : « C'est encore une opinion analogue à celle de ces philosophes (Thalès, Diogène, Héraclite) qu'Alcméon semble avoir eue au sujet de l'âme. Car il affirme qu'elle est immortelle parce qu'elle ressemble aux choses immortelles, et que cette ressemblance lui appartient en tant qu'elle se meut sans cesse. En effet, toutes les choses divines se meuvent aussi toujours d'une façon continue, à savoir :

(1) *Phys.*, II, 4, 196 a, 33 :
Τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὰ θειότατα τῶν φανερῶν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γενέσθαι...

(2) *De generatione animalium*, II, 1, 731 b, 24 :
Ἐπεὶ γάρ ἐστι τὰ μὲν ἀΐδια καὶ θεῖα τῶν ὄντων, τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι...

(3) *De Cœlo*, II, 12, 292 b, 31 :
Ἡ μὲν γὰρ πρώτη μία οὖσα πολλὰ κινεῖ τῶν σωμάτων τῶν θείων...

(4) *Métaph.*, Λ, 8, 1074 a, 30 :
Τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν.

la lune, le soleil, les astres et l'ensemble du Ciel (1) ; dans l'*Éthique à Nicomaque* Aristote regarde comme divines les choses du Ciel, ces corps éblouissants dont l'Univers se compose (2) ; enfin, dans le Περὶ ζῴων μορίων, après avoir divisé les substances en deux classes, celles qui ne sont pas engendrées et qui demeurent indestructibles durant toute l'éternité, et celles qui naissent et qui périssent, le Philosophe considère les premières comme excellentes et divines (3).

Mais tous ces textes, dont il est inutile d'allonger la liste à peu près complète d'ailleurs (4), impliquent-ils une doctrine d'immanence divine ? En d'autres termes, de ce que le Premier Ciel est appelé divin, s'ensuit-il qu'il est le corps de Dieu ?

Supposons qu'Aristote se soit prononcé nettement en faveur d'une immanence divine et que l'on trouve chez lui des affirma-

(1) *De Anima*, I, 2, 405 a, 29 :

Παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ'ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεὶ, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.

(2) *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 a, 34 :

Καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.

(3) Περὶ ζῴων μορίων, I, 5, 644 b, 22 :

Τῶν οὐσιῶν, ὅσαι φύσει συνεστᾶσι, τὰς μὲν ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους εἶναι τὸν ἅπαντα αἰῶνα, τὰς δὲ μετέχειν γενέσεως καὶ φθορᾶς συμβέβηκεν. Συμβέβηκε δὲ περὶ μὲν ἐκείνας τιμίας οὔσας καὶ θείας ἐλάττους ἡμῖν ὑπάρχειν θεωρίας...

(4) A ces textes il convient d'ajouter certains passages du *traité du Monde* ; le *De mundo* est inauthentique, mais on ne peut nier que son auteur se soit inspiré d'Aristote et surtout de ses ouvrages de physique :

« Ce qui est au-dessus de la terre, c'est le tout limité de toutes parts ; sa partie la plus élevée qu'on appelle le Ciel est la demeure des dieux. Rempli de corps divins (πλήρης δ' ὢν σωμάτων θείων), que l'on désigne ordinairement sous le nom d'astres, il est mû d'un mouvement éternel... (2, 391 b, 14-17).

Et, un peu plus loin :

« Nous nommons éther la substance du Ciel et des astres, non pas, comme certains le disent, parce qu'il est igné... mais parce qu'il court toujours dans son mouvement circulaire, étant un élément différent des quatre autres, qui ne se confond pas avec eux et qui est divin (στοιχεῖον οὖσαν ἕτερον τῶν τεττάρων, ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον. 2, 392 a, 5-9).

tions de ce genre : le Premier Moteur n'est pas extérieur au monde, il est l'âme de la dernière sphère ; du coup, le mot divin appliqué au Premier Ciel signifie que celui-ci est uni immédiatement au Πρῶτον Κινοῦν, il est pris dans le sens plein et fort de 'participant à la nature de la Divinité'. Si, au contraire, le Philosophe a admis une véritable transcendance divine, disant par exemple, que le Premier Moteur n'informe pas la dernière sphère, le sens du mot θεῖος change complètement : il devient simplement métaphorique et synonyme de parfait, d'excellent.

Qu'est-ce à dire ? Que le sens du mot divin, loin de conditionner la théologie platonicienne, est conditionné par elle. Au lieu de dire : de ce que le Premier Ciel est appelé divin, il s'ensuit qu'il est le corps de Dieu, disons : de ce que le Premier Ciel est le corps de Dieu, il en résulte qu'il est divin au sens plein et fort du mot. Par suite, des textes précédents, nous ne saurions tirer des conclusions précises touchant l'immanence ou la transcendance du Premier Moteur.

Allons-nous donc prétendre que ces textes ne nous apportent aucune lumière dans la résolution du problème qui nous occupe ? Non pas, car, au point où nous en sommes, ils prennent pour nous une signification très nette, et le langage que nous venons de tenir, à savoir que le caractère divin du Ciel ne saurait autoriser des conclusions touchant l'immanence ou la transcendance du Premier Moteur, ce langage, s'il s'imposait au début de nos recherches, c'est-à-dire, au moment où nous ne savions pas quelle était la théologie aristotélicienne, ne s'impose plus maintenant, parce que cette théologie nous est connue : puisque, comme nous l'avons vu, il n'y a aucune raison qui s'oppose à ce que, conformément à l'ensemble de la philosophie aristotélicienne, nous fassions l'économie d'un Premier Moteur transcendant et considérions le Πρῶτον Κινοῦν comme l'âme de la dernière sphère, du coup, l'expression le 'Premier Ciel divin' devient synonyme de celle-ci : le Premier Ciel participant à la nature même de Dieu ; être un corps divin, ce serait donc, pour la dernière sphère, être le corps même de la Divinité.

Ainsi, au début de notre étude, nous n'aurions pas eu le droit de considérer le caractère divin du Ciel, maintes fois affirmé par Aristote, comme favorable à l'hypothèse immanentiste ; mais maintenant que celle-ci semble s'accorder avec les principes et les thèses de l'aristotélisme et, par suite, être soutenable, ce caractère constitue pour cette hypothèse une réelle confirmation.

D'ailleurs, dans un passage au moins, le Philosophe a soutenu explicitement que le Premier Ciel est divin au sens plein et fort du mot :

Après avoir rappelé, au début du deuxième livre du *de Cœlo*, que le Ciel n'est pas engendré, qu'il n'est pas susceptible de périr, mais qu'il est un et éternel, sans commencement, ni fin, le Philosophe ajoute :

« Aussi il est bon de se persuader que les traditions anciennes et surtout celles de nos pères sont vraies, quand elles nous enseignent qu'il y a quelque chose d'immortel et de divin dans les choses qui ont le mouvement, et qui l'ont de telle manière que ce mouvement n'ait pas de limite et soit, au contraire, la limite de tout le reste.... la translation circulaire, étant parfaite en elle-même, enveloppe les mouvements incomplets qui ont une limite et un point d'arrêt, n'ayant elle-même ni commencement, ni fin, étant sans interruption durant une durée infinie : elle constitue pour les autres mouvements le principe d'où ils tirent leur origine et d'où ils reçoivent leur cessation. Aussi les Anciens ont-ils attribué aux dieux le Ciel, le lieu supérieur, comme étant le seul qui soit éternel. » (*De Cœlo*, II, 1, 284 a, 2...) (v. textes en appendice).

Les anciens ont donc estimé que la Divinité est immanente au monde supra-lunaire, puisqu'ils lui ont attribué le Ciel et le lieu supérieur, c'est-à-dire, la dernière sphère ; et si, pour eux, le Ciel seul pouvait être la demeure, un philosophe dirait en termes plus précis et moins imagés, le corps de Dieu, c'est parce qu'il est seul immortel et éternel, animé qu'il est d'un mouvement qui n'a ni commencement, ni fin, ni limite. Or, Aristote les approuve. « Ces traditions anciennes... sont vraies, dit-il : τοὺς

ἀρχαίους... ἀληθεῖς εἶναι λόγους. Que faut-il en conclure ? Que pour Aristote,, comme pour les Anciens, le Ciel est divin au sens de participant à la nature de Dieu, en vertu de l'un de ses caractères, le plus important : l'éternité, laquelle certes entraine nécessairement la présence d'autres caractères : l'indestructibilité, l'absence de génération et de tout changement..., car une chose qui naît et qui périt ne saurait être éternelle. Ainsi, le Philosophe regarde-t-il tous ces caractères comme strictement divins (1).

Nous attirons ensuite l'attention sur un passage de la *Métaphysique* (K, 2) où Aristote se demande si l'existence d'une substance séparée des choses sensibles est nécessaire :

« Le point contesté est de savoir s'il faut admettre l'existence d'une substance séparée des choses sensibles et des choses d'ici-bas, ou bien si ce ne sont pas plutôt celles-ci qui constituent seules la réalité et l'objet de la philosophie. Nous semblons en effet chercher quelque autre substance et le but que nous nous proposons consiste, dis-je, à examiner s'il n'existe pas quelque chose qui soit séparé, subsistant par soi et n'appartenant à aucune des choses sensibles. Et s'il y a quelque autre substance en dehors

(1) Au livre I du *de Cœlo* Aristote écrit :

« Il semble que le raisonnement vient à l'appui des faits et que les faits ne viennent pas moins à l'appui du raisonnement. Tous les hommes, en effet, ont une notion des dieux et tous ceux qui croient à l'existence des dieux, tant Grecs que Barbares, attribuent au divin le lieu le plus haut, l'immortel étant évidemment uni à l'immortel, car il est impossible qu'il en soit autrement » (I, 3, 270 b, 4-9). Notons les mots : πάντες .. τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι..., δῆλον ὅτι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον · ἀδύνατον γὰρ ἄλλως.

Quel est ce « divin » auquel l'ensemble des hommes a attribué le lieu supérieur : le contexte semble indiquer qu'il s'agit de la Divinité, mais ce n'est là qu'une conjecture. Si celle-ci se trouvait exacte, dans ce passage encore, le Philosophe reconnaîtrait le caractère strictement divin du Ciel :

Il fait en effet appel aux faits pour confirmer ses propres raisonnements. Or, ces faits, à supposer bien entendu que τῷ θείῳ soit synonyme de τοῖς θεοῖς, ces faits ne seraient autres que cette croyance universelle d'après laquelle la Divinité serait immanente au Premier Ciel, celui-ci étant considéré comme la demeure des dieux, et l'immortel (c'est-à-dire Dieu) étant uni à l'immortel (c'est-à-dire au Premier Ciel animé d'un mouvement immortel, τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον).

des choses sensibles, en dehors de quelles substances sensibles faut-il la placer ? » (*Métaph.*, K, 2, 1060 a, 7-14) (voir les textes en appendice). Et Aristote ne voit pas pourquoi elle serait située en dehors des êtres animés (hommes, chevaux) plutôt qu'en dehors des êtres inanimés (1).

Ce texte nous révèle un auteur qui, sans le vouloir, trahit une pensée qui lui est bien présente, quoiqu'elle ne soit pas exprimée d'une façon explicite :

Si le Philosophe se demande en dehors de quelles substances sensibles il convient de placer le Premier Moteur, c'est que, sans se prononcer d'ailleurs, il envisage l'hypothèse d'après laquelle le Premier Moteur pourrait être uni à certaines substances sensibles, celles qui sont éternelles, par exemple. Que cette hypothèse soit connue par Aristote au moment où il rédige le livre K et que, loin d'être écartée expressément, elle soit, non pas soutenue, mais regardée comme possible, c'est là un point qui mérite d'être noté.

(1) *Métaph.*, K, 2, 1060 a, 15. Voir les textes en appendice.

CHAPITRE III

Exposé de l'interprétation immanentiste de la théorie du Premier Moteur.

Comment Aristote arrive-t-il à un Premier Moteur immobile ? Nous allons tout d'abord répondre brièvement à cette question.

Quelle est l'origine du mouvement, non pas de tel ou tel mouvement qui commence et qui finit, mais du mouvement en général, du mouvement tout court qui, selon Aristote, est éternel (*Phys.*, VIII, 1, 250 b, 11...) ? Tel est le problème. Comme on le voit, ce n'est pas l'existence des êtres et de la matière qui est en question.

L'argumentation du Philosophe comporte en quelque sorte trois temps :

Tout ce qui se meut est mû par un autre.

Or, dans la série des moteurs et des mobiles, nous ne pouvons pas aller à l'infini, de telle sorte que nous sommes en présence de cette alternative : nous arrêter soit à un moteur se mouvant lui-même soit à un moteur absolument immobile.

Mais les termes de cette alternative n'en font qu'un, car, dans un moteur qui se meut lui-même, il faut, sous peine de tomber dans la contradiction, distinguer deux parties : l'une motrice et immobile, l'autre mue immédiatement, celle-là étant le Premier Moteur immobile et celle-ci, son mobile immédiat ou Premier Ciel.

C'est par voie inductive, c'est-à-dire, par l'observation des divers mouvements, qu'Aristote prouve que tout ce qui se meut est mû par un autre :

Comme le déclare le Philosophe, en dehors des choses mues par accident, parmi celles qui sont réellement le sujet d'un mouvement, les unes sont mues par elles-mêmes tandis que d'autres ne le sont pas, les unes sont mues naturellement ou selon la nature, les autres contre la nature ou d'un mouvement forcé (1). Mais, remarquons-le, celles qui se meuvent par elles-mêmes, se meuvent, par le fait même, selon la nature : « Ce qui est mû par soi, l'est naturellement, dit en effet Aristote, et ce sont, par exemple, les animaux, car ils sont doués de la faculté de se mouvoir eux-mêmes. C'est pourquoi, pour tous les êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement, nous disons que c'est naturellement qu'ils se meuvent » (2). D'autre part, ce qui se meut selon la nature, comme le grave ou le léger ainsi que chacun des autres éléments, n'est pas mû par soi, « car, dit le Philosophe, cette faculté est tout animale (vitale) et propre aux êtres animés » (3).

Ainsi, nous nous trouvons en présence, d'une part, d'êtres qui se meuvent par eux-mêmes et naturellement ; ce sont les animaux et, en général, tous les êtres animés ; et, d'autre part, de réalités se mouvant selon la nature et non par elles-mêmes : ce sont les choses inanimées, les quatre éléments.

Notons enfin que ce qui est inanimé peut être mû contre la nature (4), tout comme certaines parties des animaux « quand celles-ci sont mues contre leurs positions régulières ou contre leurs modes de mouvement » (5).

(1) *Phys.* VIII, 4 (début), 254 b, 7-14 :
Τῶν δὴ κινούντων καὶ κινουμένων τὰ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς κινεῖ καὶ κινεῖται, τὰ δὲ καθ' αὑτά... Τῶν δὲ καθ' αὑτὰ τὰ μὲν ὑφ' αὑτῶν τὰ δὲ ὑπ' ἄλλου, καὶ τὰ μὲν φύσει τὰ δὲ βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν.

(2) *Phys.*, VIII, 4, 254 b, 14-17.

(3) Ibid., 4, 255 a, 6 :
ζωτικόν τε γὰρ τοῦτο καὶ τῶν ἐμψύχων ἴδιον.

(4) Ibid., 254 b, 22 :
παρὰ φύσιν μὲν οἷον τὰ γεηρὰ ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω.

(5) Ibid., 254 b, 23 :
Ἔτι δὲ τὰ μόρια τῶν ζώων πολλάκις κινεῖται παρὰ φύσιν, παρὰ τὰς θέσεις καὶ τοὺς τρόπους τῆς κινήσεως.

Or, pour Aristote, que le mouvement s'exerce par soi, naturellement ou contre la nature, la vérité de la proposition : tout ce qui se meut est mû par un autre, se vérifie. En effet,

« C'est surtout, dit le Philosophe, dans le mouvement contre nature que l'on voit clairement que le mouvement est imprimé par un autre, parce qu'il est évident que, dans ce cas, le mobile est mû par un autre » (1).

Quant aux êtres animés, eux aussi sont mis en mouvement par un moteur externe, car ils sont mus par l'âme qui, selon Aristote, doit être conçue comme quelque chose d'extérieur à ce qui est mû, étant au corps ce que le pilote est au navire : « il semble, dit Aristote, que ce qui se passe dans les navires et dans ce qui ne forme naturellement pas un tout, se passe aussi dans les animaux où l'on distingue ce qui meut et ce qui est mû » (2).

Restent les êtres inanimés. Qui les meut ? « C'est là ce qui n'est pas de toute évidence », fait remarquer Aristote. Nous avons vu qu'ils ne se meuvent point par eux-mêmes, parce que ce ne sont pas des vivants. Pouvons-nous discerner en eux, en tant qu'ils sont essentiellement continus et homogènes (συνεχές τι καὶ συμφυές), divers éléments dont l'un serait un agent-moteur et l'autre un patient-mû ? Non, répond Aristote, parce que ces éléments ne sont pas contigus et séparés : leur continuité même les rend indiscernables (3). « Toutefois, il y a une solution à la difficulté, commente fort bien Hamelin. Elle est fournie par la distinction de divers degrés dans l'acte ou dans la puissance. Celui qui apprend et celui qui possède la science sans se livrer présentement à la spéculation sont tous les deux en puissance par rapport à la science. Seule la science qui s'exerce est pleinement actuelle. Pourtant celui qui possède la science sans ajouter l'usage à l'habitude n'est plus en puissance, par rapport à la science, dans

(1) Ibid., 4, 254 b, 24.

(2) *Phys.*, ibid., 30-32.

(3) Ibid., 5, 255 a, 12 :
Ἔτι πῶς ἐνδέχεται συνεχές τι καὶ συμφυὲς αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ; ἢ γὰρ ἓν καὶ συνεχὲς μὴ ἁφῇ, ταύτῃ ἀπαθές · ἀλλ' ἢ κεχώρισται, ταύτῃ τὸ μὲν πέφυκε ποιεῖν, τὸ δὲ πάσχειν. Οὔτ' ἄρα τούτων οὐθὲν αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖ (συμφυῆ γάρ), οὔτ' ἄλλο συνεχὲς οὐδέν.

le même sens que celui qui apprend. Il a déjà un premier degré d'actualité. La science est en lui, et, si rien ne l'en empêche, si par exemple la volonté ne l'arrête pas, cette science passera à l'acte plein de la spéculation. En somme il y a trois degrés dans l'échelle de la puissance et de l'acte. On peut donc distinguer trois degrés dans l'existence d'un corps simple. Il y a par exemple le feu existant en puissance dans l'air : il est au feu réalisé comme celui qui apprend est à la science. Il y a ensuite le feu réalisé, à qui il manque encore d'être dans son lieu propre : à ce degré, le feu est comparable à la science en habitude ; il se rendra en son lieu propre, si rien ne l'en empêche. Il y a enfin le feu en train de brûler dans son lieu propre. Mais, s'il en est ainsi, on peut dire qu'un corps naturel comporte doublement d'être mû par quelque chose. Le feu est mû d'abord par l'agent qui l'actualise ; il est mû ensuite, s'il y a lieu, par la cause qui supprime l'obstacle par lequel il était empêché de gagner son lieu propre ; car renverser la colonne qui soutient un corps grave ou enlever la pierre qui maintient sous l'eau une outre gonflée, c'est bien encore mouvoir le grave ou le léger. Et, quant au mouvement propre du corps simple, celui par lequel ce corps, devenu lui-même, va se placer en son lieu, ce mouvement, qui nous intéresse ici particulièrement, n'est que la suite de celui par lequel l'agent initial fait apparaître, par exemple dans le feu en puissance, c'est-à-dire dans l'air, la forme ou habitude du feu. Le mouvement naturel des éléments a donc son moteur, et même son moteur externe » (*Syst. d'Arist.*, p. 326-327).

Ainsi, tout ce qui se meut est mû par un autre.

Supposons, pour plus de clarté, que A soit mis en mouvement par X ; de deux choses l'une, ou bien A reçoit immédiatement le mouvement de X, ou bien il le reçoit par l'intermédiaire d'un ou de plusieurs moteurs-mus. Considérons cette seconde hypothèse : A est mû par B, B par C, C par D, D par E, etc... ; voilà une série de moteurs-mus, B, C, D, E... supposons-la infinie ; du coup, elle n'a point de premier terme, car, dit Aristote,

« dans l'infini il n'y a point de premier » (1). Dès lors, nous nous trouvons en présence d'un mouvement qui est transmis de moteur en moteur, mais qui ne vient de nulle part, puisque la série n'a pas de premier terme ; le mouvement reste inexpliqué. Il faut, par suite, s'arrêter (ἀνάγκη στῆναι) à un moteur qui ne soit pas mû, mais immobile ou qui, s'il est mû par quelque chose, ne puisse l'être que par lui-même (2).

Tel est l'argument le plus fort par lequel Aristote prouve que la série des moteurs-mus doit être accrochée à un premier terme, moteur immobile ou, du moins, se mouvant lui-même.

Supposons que ce Πρῶτον Κινοῦν se meuve lui-même, comme l'être animé. Mais il est impossible qu'il se meuve par tout lui-même, car alors, dit Aristote « il serait transporté tout entier en même temps qu'il transporterait par le même mouvement, tout en restant un et indivisible spécifiquement ; il serait altéré et il altérerait ; il guérirait et serait guéri relativement à la même guérison » (3), ce qui est absurde. Mais, dans ce cas, la seule conclusion qui soit légitime et à laquelle s'arrête le Philosophe (4), c'est d'admettre que, dans le moteur qui se meut lui-même, il y a une partie motrice immobile, le Premier Moteur cherché, et une partie mue, le mobile immédiat du Πρῶτον Κινοῦν. Que l'on ne prétende pas que c'est seulement une partie de ce moteur qui se meut elle-même, car, celle-ci devenant le moteur se mouvant par soi, les mêmes difficultés renaissent à son sujet : elle ne peut se mouvoir par toute elle-même, et l'on est obligé de distinguer en elle une partie immobile et une partie mue.

(1) *Phys.*, VIII, 5, 256 a, 18 :
Τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον.

(2) Ibid., 5, 256 a, 32 :
Ὅταν δή τινι κινῇ ἀεὶ ἕτερον, ἀνάγκη εἶναι πρότερον τὸ αὐτὸ αὑτῷ κινοῦν. Εἰ οὖν κινεῖται μὲν τοῦτο, μὴ ἄλλο δὲ τὸ κινοῦν αὐτό, ἀνάγκη αὐτὸ αὑτὸ κινεῖν.

(3) Ibid., 257 b, 3-6.

(4) Ibid., 257 b, 22 :
Ἔσται ἄρα τὸ μὲν κινούμενον τὸ δὲ κινοῦν ἀκίνητον. Nous lisons aussi dans le même chapitre, 257 b, 12 : τὸ μὲν ἄρα κινεῖ τὸ δὲ κινεῖται τοῦ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦντος.

Ainsi, le Premier Moteur ne doit pas être mû même par lui-même : il faut qu'il soit immobile, non seulement par rapport à tout autre que lui, mais encore par rapport à lui-même.

On dira : une âme comme celle de l'homme ou celle des animaux est bien, comme vous l'avez dit (p. 59), immobile par rapport à elle-même ; ne pourrait-on pas, dès lors, voir en elle le Πρῶτον Κινοῦν ?

Mais une telle âme, comme nous l'avons constaté, du fait de son union à un corps soumis au changement, peut être mue par accident par suite des déplacements de la matière qu'elle informe : transportée ici ou là elle exercera sa motion pour faire sortir le corps d'ici et le faire passer là. Qu'est-ce à dire ? Que son activité est conditionnée par les milieux où elle se trouve entraînée accidentellement et que, par suite, le mouvement qu'elle communiquera ne sera pas continu, donc, pas éternel (*Phys.* VIII, 5, 259 a, 20...) (1). Or, nous cherchons précisément un moteur susceptible de produire un mouvement éternel. Le Πρῶτον Κινοῦν ne saurait donc être l'âme humaine ou animale : il doit être immobile, non seulement par soi, considéré dans son essence, mais encore par accident ; il faut que son immobilité soit absolue (*Phys.*, VIII, 6, 259 b, 20-26) (cf. chap. II, 2e partie, § 2).

« Le moteur qui se meut soi-même, comme l'être animé ; le moteur qui meut sans être mû par soi-même, et enfin le moteur absolument immobile, qui n'est susceptible de mouvement ni par lui-même ni par accident », c'est ainsi que nous pourrions, à la suite de Ravaisson (*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 547), schématiser le chemin parcouru.

Nous voilà maintenant parvenus au premier terme de la série : un moteur immobile absolument qui, de plus, doit être sans parties ou immatériel (*Phys.*, VIII, 10, 266 a, 10) (cf. chap. II, 2e partie, § 5) et forme pure (*Métaph.*, Λ, 6, 1071 b, 20) (p. 83 sqq.).

En présence de ces deux caractères les plus importants : l'immobilité absolue et l'immatérialité, certains commentateurs,

(1) Voir à ce sujet, chap. II, 2e partie, § 2, p. 60.

comme Thémistius et Saint-Thomas d'Aquin, n'ont pas hésité à considérer le Πρῶτον Κινοῦν comme transcendant, c'est-à-dire, comme séparé du monde, en dehors du Premier Ciel.

Mais nous avons constaté que ces caractères ne semblaient pas exclure une union substantielle entre le Premier Ciel et le Premier Moteur : âme de la dernière sphère, le Πρῶτον Κινοῦν demeure en effet immobile absolument et forme pure. C'est pourquoi, la thèse immanentiste, dont nous sommes ici le représentant et d'après laquelle le Premier Moteur a un corps, la dernière sphère, nous apparaît comme hautement probable, parce qu'elle est conforme à l'ensemble du système aristotélicien.

Mais alors, du fait de son union substantielle au Premier Ciel, quelle va être la situation du Πρῶτον Κινοῦν vis-à-vis des autres sphères célestes et terrestre ? Leur sera-t-il uni de la même manière qu'il l'est à la plus excentrique d'entre elles ?

Nous avons déjà répondu à cette question (chap. II, 2e partie, § 1) ; aussi nous nous contentons de résumer brièvement nos conclusions : si toutes les sphères célestes et terrestre étaient continues, elles seraient indiscernables et devraient être informées par une seule âme ; étant l'âme de l'une d'entre elles (le Premier Ciel), le Premier Moteur le serait de toutes. Mais toutes ces sphères sont seulement contiguës ou en contact pour Aristote (*De Cœlo*, II, 4, 287 a, 2-11) : du coup, chacune conserve son indépendance et elles constituent des êtres séparés, susceptibles d'être informés par plusieurs âmes. Et, dès lors, le seul mode d'union possible entre le Premier Moteur et ces différentes sphères, planétaires et ramenantes, ne peut être que celui qui existe entre un moteur et des mobiles qui lui sont extérieurs, union indirecte que nous qualifierons de médiate pour la distinguer de celle, immédiate celle-là, qui existe entre le Πρῶτον Κινοῦν et le Premier Ciel.

Nous pouvons nous demander, et c'est là une question qui n'est pas étrangère à notre sujet, car enfin nous ne voulons pas seulement enregistrer des faits, des affirmations, mais encore chercher leur raison d'être dans le système d'Aristote, nous pouvons nous demander pourquoi le Philosophe a postulé l'exis-

tence d'une contiguité entre les sphères célestes et terrestre :

C'est, croyons-nous, à cause de sa théorie du vide.

« Le vide, dit Aristote, est, semble-t-il, un espace dans lequel il n'y a aucun corps. Cette conception vient de ce que l'on regarde l'être comme un corps, et que tout corps se trouve dans un lieu ; le vide est donc l'espace où il n'y a aucun corps » (1).

On conçoit dès lors que, s'il n'existait aucune contiguité entre les différentes sphères, on pourrait imaginer, entre elles, un espace ne contenant rien, c'est-à-dire, le vide. Or le Philosophe s'élève contre la possibilité du vide :

L'une des principales raisons qui ont conduit certains philosophes à admettre l'existence du vide, c'est que, sans celui-ci, le mouvement serait impossible : « On pense, dit le Philosophe, que le vide est la cause du mouvement en tant qu'il est l'endroit où le mouvement se passe » (2).

« Mais, fait remarquer Aristote, l'existence du mouvement local n'implique pas celle du vide, car il se peut fort bien que les corps se remplacent les uns les autres, sans qu'il y ait un intervalle (entendons : un intervalle qui serait le vide) séparé des corps qui se meuvent » (3). En d'autres termes, le mouvement local s'expliquerait par le seul fait que certains corps prendraient la place d'autres, sans qu'il y ait du vide entre eux.

Quant aux autres sortes de mouvements. l'accroissement, par exemple, ils ne supposent pas non plus le vide : « Ces corps, dit Aristote, peuvent s'accroitre non seulement par l'introduction de quelque chose (d'étranger), mais aussi par altération, comme, par exemple, quand l'eau devient air » (4). Il s'agit sans doute ici de la vaporisation de l'eau qui, sous sa nouvelle forme, tient

(1) *Phys.*, IV, 7, 213 b, 31 :

Δοκεῖ δὴ τὸ κενὸν τόπος εἶναι ἐν ᾧ μηδέν ἐστι. Τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ ὂν σῶμα οἴονται εἶναι, πᾶν δὲ σῶμα ἐν τόπῳ, κενὸν δ' ἐν ᾧ τόπῳ μηδέν ἐστι σῶμα.

(2) Ibid., 214 a, 24 :

Αἴτιον δὲ κινήσεως οἴονται εἶναι τὸ κενὸν οὕτως ὡς ἐν ᾧ κινεῖται.

(3) 214 a, 28-31 :

(4) 214 b, 1 :

Καὶ αὐξάνεσθαι οὐ μόνον εἰσιόντος τινός, ἀλλὰ καὶ ἀλλοιώσει, οἷον εἰ ἐξ ὕδατος γίνοιτο ἀήρ.

plus de place que sous l'ancienne. Ainsi, c'est l'altération qui amènerait le changement de grandeur qu'est l'accroissement : la grandeur d'un corps étant fonction de sa qualité, quand celle-ci change, celle-là change aussi. Et l'altération elle-même, comme le fait justement remarquer Hamelin à la suite d'Aristote (op. cit., p. 292), peut fort bien se produire dans le vide, car elle est la transformation en masse d'un corps sans transport de ce corps (214 a, 26-28).

Ainsi les divers mouvements, mouvement local, mouvement selon la grandeur ou accroissement et dépérissement, mouvement selon la qualité ou altération, n'exigent pas le vide.

Mais il y a plus : le vide rendrait le mouvement impossible selon Aristote : « Si l'on y réfléchit, dit-il, on voit que ceux qui croient l'existence du vide nécessaire au mouvement rencontreraient plutôt la conclusion contraire, à savoir que rien ne pourrait se mouvoir si le vide existait » (1).

« D'abord, dit le Philosophe, on sait que tout mouvement est ou forcé ou naturel et que, nécessairement, s'il y a un mouvement forcé, il faut qu'il y ait un mouvement naturel » (2) ; en d'autres termes, un mouvement forcé (βίαιος κίνησις) n'a lieu que s'il y a eu auparavant des mouvements naturels ou selon la nature (κατὰ φύσιν). Mais un mouvement naturel suppose, pour se produire, des différences ou des directions, un haut et un bas, un avant et un arrière, une droite et une gauche : « le mouvement local, écrit justement Duhem (op. cit., p. 191), n'est possible qu'en un lieu où la diversité des repères permet de juger qu'un corps se meut plus ou moins dans telle direction ou dans telle autre ». Or, déclare Aristote, « dans l'infini en tant que tel, il n'y a ni bas, ni haut, ni milieu, et dans le vide en tant que tel, le bas ne diffère plus en rien du haut (3). La conclusion, c'est que « dans le vide, il serait nécessaire que tout corps demeurât en repos ; il n'y a rien, en effet,

(1) *Phys.*, IV, 8, 214 b, 28-31.

(2) Ibid., 8, 215 a, 1-3 :

Πρῶτον μὲν οὖν, ὅτι πᾶσα κίνησις ἢ βίᾳ ἢ κατὰ φύσιν · ἀνάγκη δ', ἂν περ ᾖ βίαιος, εἶναι καὶ τὴν κατὰ φύσιν.

(3) Ibid., 8, 215 a, 8.

où il puisse se mouvoir plus ou moins, car le vide, en tant que tel, ne présente aucune différence » (1).

Notons enfin que si Aristote combat le vide des atomistes, c'est au nom des principes de sa dynamique :

Pour le Philosophe, comme l'explique Duhem (op. cit., p. 192). « tout corps mû est nécessairement soumis à *deux forces*, une *puissance* et une *résistance* ; sans puissance, il ne se mouvrait pas ; sans résistance, son mouvement s'accomplirait en un instant, il atteindrait immédiatement le terme auquel il tend par la puissance ; la vitesse avec laquelle le corps se meut dépend à la fois de la grandeur de la puissance et de la grandeur de la résistance ».

Considérons un corps pesant : la puissance est ici la gravité du corps, et c'est la nature du milieu traversé par le mobile qui constitue la résistance :

« Nous voyons, dit en effet Aristote, qu'il y a deux causes pour qu'un même poids et un même corps se meuvent plus rapidement : ou c'est parce que le milieu (traversé) est différent, selon que le mobile se meut dans l'eau, dans la terre ou dans l'air ; ou c'est parce que le corps mû est lui-même différent et que, toutes choses d'ailleurs restant égales, il a plus de pesanteur ou de légèreté » (2).

Quant à la vitesse, Aristote déclare qu'elle est proportionnelle à la puissance, c'est-à-dire, à la gravité du mobile, et inversement proportionnelle à la résistance :

« Le rapport que des poids ont entre eux se retrouve, inversé, dans les durées (de leur chute) : par exemple, si un poids qui est la moitié d'un autre tombe en tant de temps, un poids double tombe en un temps moitié moindre » (3).

(1) Ibid., 8, 214 b, 32 :
Οὕτως καὶ ἐν τῷ κενῷ ἀνάγκη ἠρεμεῖν... ᾗ γὰρ κενόν, οὐκ ἔχει διαφοράν.

(2) Ibid., 8, 215 a, 25-29 :
Ὁρῶμεν γὰρ τὸ αὐτὸ βάρος καὶ σῶμα θᾶττον φερόμενον διὰ δύο αἰτίας, ἢ τῷ διαφέρειν τὸ δι' οὗ, οἷον δι' ὕδατος ἢ γῆς ἢ ἀέρος, ἢ τῷ διαφέρειν τὸ φερόμενον, ἐὰν τἄλλα ταὐτὰ ὑπάρχῃ, διὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ βάρους ἢ τῆς κουφότητος.

(3) *De Cœlo*, I, 6, 273 b, 32 :
Καὶ τὴν ἀναλογίαν ἣν τὰ βάρη ἔχει, οἱ χρόνοι ἀνάπαλιν ἕξουσιν, οἷον εἰ τὸ ἥμισυ βάρος ἐν τῷδε, τὸ διπλάσιον ἐν ἡμίσει τούτου.

Il y a plus : pour Aristote, semble-t-il, la résistance elle-même est proportionnelle à la densité du milieu, de sorte que la vitesse est inversement proportionnelle à cette densité :

« Soit un corps A traversant le milieu B dans le temps Γ et le milieu Δ, qui est plus ténu, dans le temps E ; si la longueur de B est égale à celle de Δ, le mouvement sera en proportion de la résistance du milieu. Supposons que B soit de l'eau et Δ, de l'air. Autant l'air sera plus léger et plus incorporel que l'eau, autant A traversera Δ plus vite que B... Toujours le mouvement du mobile sera d'autant plus rapide que le milieu qu'il devra traverser sera plus incorporel, moins résistant et plus facile à diviser » (1).

On voit dès lors la conséquence nettement formulée par Aristote :

Que la résistance diminue, le milieu devenant de plus en plus subtil et de moins en moins dense, et que la puissance demeure invariable, la vitesse augmente. Concevons un milieu dont la résistance soit nulle, c'est-à-dire, comme zéro par rapport à un nombre, le mobile le parcourra avec une vitesse infinie (2). Or ce milieu, c'est le vide. On ne saurait donc admettre son existence sans être conduit à des conséquences impossibles et contraires aux principes mêmes de la dynamique.

Comme on le constate, toute cette argumentation repose sur ce fait qu'Aristote ne soupçonnait pas la notion de masse.

En résumé, l'hypothèse du vide est inutile, parce que les divers mouvements ne la supposent nullement ; de plus, elle est inadmissible, parce qu'elle rend impossible tout mouvement et s'oppose aux principes de la dynamique.

Rejetant la possibilité du vide, le Philosophe ne pouvait donc

(1) *Phys.*, IV, 8, 215 a. 31 ; b. 1-6.

(2) Ibid., 215 b, 21.
Après avoir montré que le vide ne peut avoir aucun rapport avec le plein, Aristote ajoute : « Si, dans le milieu le plus léger possible, un poids franchit tel espace en tant de temps, dans le vide, ce mouvement dépassera toute proportion. »
Ἀλλ' εἰ διὰ τοῦ λεπτοτάτου ἐν τοσῳδὶ τὴν τοσήνδε φέρεται διὰ τοῦ κενοῦ, παντὸς ὑπερβάλλει λόγου.

pas concevoir son existence entre les sphères célestes et terrestre et on s'explique dès lors pourquoi il a regardé ces dernières comme contiguës ou en contact.

Mais on dira : pourquoi ne les a-t-il pas considérées comme continues ? C'est que, si elles l'étaient, elles seraient, comme nous l'avons déjà dit, indiscernables, elles n'existeraient pas réellement : nous nous trouverions en présence, non pas de plusieurs sphères creuses s'enveloppant les unes les autres, mais d'une seule sphère pleine, et l'on ne parlerait plus de sphères planétaires, ramenantes et terrestre. Or, pour Aristote, l'existence de celles-ci est bien réelle, puisqu'il s'est efforcé d'en calculer le nombre exact (v. p. 81).

Etant l'âme du Premier Ciel, le Premier Moteur est uni médiatement ou indirectement au reste du monde, comme un moteur l'est à des mobiles qui lui sont extérieurs. Mais est-il actif ? et, s'il l'est, en quoi consiste cette activité ?

Comme nous l'avons déjà dit (p. 126, n. 1), on méconnaîtrait la pensée d'Aristote, si l'on considérait le Πρῶτον Κινοῦν comme une abstraction ou une entité : il est, au contraire, un vivant (*Métaph.* Λ, 7, 1072 b, 26 ; cf. chap. II, 2e partie, § 6), et, son activité, c'est la pensée : Ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις, affirme en effet le Philosophe (*Métaph.* Λ, 7, 1072 a, 30). Le Premier Moteur est donc intelligence ; mais, n'allons pas croire que cette intelligence ne pense rien — où serait alors sa dignité ? (1) — ou, du moins, qu'elle est en puissance par rapport à son objet :

« Si l'intelligence (divine) est simplement la faculté de penser, écrit Aristote, il est rationnel de supposer que la continuité de la pensée sera pour elle une fatigue » (2) ; cela se comprend, car alors elle devrait fournir un effort pour passer de la puissance à l'acte, et, par suite, serait soumise au changement et ne mènerait pas une vie excellente.

L'intelligence divine est donc une pensée en acte. Mais quel est son objet ? Telle est la question.

(1) *Métaph.*, Λ, 9, 1074 b, 17 :
Εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν ; ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων.
(2) Ibid., 9, 1074 b, 28.

« Ou elle se pense ou elle pense autre chose qu'elle-même. Si c'est une autre chose, ou cette autre chose est toujours identique ou, au contraire, varie », telles sont toutes les hypothèses que nous pouvons faire (1).

Supposons que l'intelligence divine ait un objet autre qu'elle-même : celui-ci ne saurait être qu'immuable, car, dans le cas contraire, la pensée changerait elle-même avec lui, elle subirait une déchéance (2). Mais cet objet invariable sera-t-il n'importe quoi, quelque chose de vil, par exemple ? Non, car en s'appliquant à quelque chose de moindre qu'elle, la pensée s'abaisserait, ce serait pour elle une déchéance, et, dit Aristote, « il vaut mieux ne pas voir certaines choses que de les voir » (3). Il y a plus : non seulement l'objet de l'intelligence divine ne doit pas être la première chose venue, mais il faut qu'il soit ce qu'il y a de plus parfait. Or, ce qu'il y a de plus parfait c'est l'intelligence divine elle-même ; celle-ci ne peut donc penser qu'elle-même :

« Elle se pense elle-même, dit Aristote, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et elle est la pensée de la pensée » (4). En elle, sujet et objet ne font qu'un (5).

Mais le Premier Moteur n'est pas seulement intelligence : il est aussi amour. En se pensant, en effet, il ne peut que s'aimer, puisqu'il est la suprême perfection.

Une question se pose aussitôt : cette connaissance et cet amour que le Πρῶτον Κινοῦν a de lui-même demeurent-ils sans influence sur son corps ? Répondre par l'affirmative serait méconnaître

(1) Ibid., 1074 b, 22 :
ἢ γὰρ αὐτὸς αὑτὸν ἢ ἕτερόν τι. Καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο.
(2) Ibid., 25-27 :
Δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει · εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.
(3) Ibid., 32 :
Καὶ.. μὴ ὁρᾶν ἕνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν.
(4) *Métaph.*, Λ, 9, 1074 b, 33 :
Texte déjà cité.
(5) Ibid., Λ, 7, 1072 b, 20 :
Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ · νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν.

les relations de l'âme et du corps telles que les a conçues Aristote :

S'il est vrai que l'âme partage les affections du corps, parce qu'elle ne fait qu'un avec lui (1), il n'est pas moins vrai que l'âme exerce une influence énorme sur le corps : si celui-ci a la vie à la fois sensitive, nutritive, dianoétique ainsi que le mouvement, c'est grâce à l'âme (2). Quand celle-ci, comme nous l'avons déjà expliqué (p. 115), connaît un objet et l'aime, le corps ne reste pas étranger à cet amour ; des phénomènes organiques se produisent : la circulation sanguine et les battements du cœur sont accélérés, des organes, malgré nous, entrent en mouvement, tout le corps s'agite.

Revenons au Premier Ciel : il se pense et s'aime, mais il est uni à un corps : du coup, celui-ci s'agite et se meut, puisque toute connaissance et tout désir trouvent un écho dans le corps. Le Πρῶτον Κινοῦν transmet donc son immobile actuation, qui est la connaissance et l'amour de lui-même, à son corps où cette actuation devient un mouvement conforme à la nature et à la perfection de ce corps.

Nous avons vu précédemment que le Premier Moteur, âme de la dernière sphère, exerce sa motion à la manière d'une âme, comme cause finale, c'est-à-dire sans être mû, à la manière de l'intelligible et du désirable. C'est pourquoi nous n'y revenons pas ici.

(1) Dans le *Traité de l'âme*, Aristote montre que des modifications organiques peuvent affaiblir l'intellection et la contemplation durant la vieillesse : Comme l'explique le Philosophe, la vieillesse « ne provient pas de ce que l'âme a été affectée en quoi que ce soit, mais de ce que le sujet dans lequel elle réside [l'a été], comme il arrive dans l'ivresse et dans les maladies. Par conséquent, conclut Aristote, l'intellection et la contemplation s'affaiblissent par suite de la perte de quelque autre organe intérieur, mais l'intellect lui-même est impassible » (*De An.* ; I, 4, 408 b, 22).

Ainsi, quoique l'intellect soit impassible, il peut arriver que la contemplation s'affaiblisse parce qu'elle s'exerce grâce à des organes matériels et soumis à la destruction et à de multiples changements.

Ce seul exemple montre combien l'âme partage les affections du corps.

(2) *De An.*, II, 2, 413 b, 10 :

Νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὥρισται, θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει.

Mais quel est le mouvement transmis par le Premier Moteur à la dernière sphère, son corps ? Aristote répond que ce ne peut être qu'un mouvement premier et continu :

« Il est évident, dit Aristote, si toutefois l'existence d'un mouvement perpétuel est nécessaire, et un tel mouvement est premier et continu, il est évident que le Premier Moteur produit ce mouvement qui nécessairement est un, le même, continu et éternel » (1).

Quel est donc le mouvement qui est premier ?

Et tout d'abord que faut-il entendre par premier ?

« On appelle premier, dit Aristote, ce qui est indispensable à l'existence d'autres choses, et qui, lui, peut exister sans elles (2). En d'autres termes, et c'est là une première acception, est premier ce qui, supposé par une autre chose, ne la suppose pas.

Des trois sortes de mouvements, mouvement selon la quantité ou accroissement et dépérissement, mouvement selon la qualité ou altération, mouvement selon le lieu ou translation, quel est celui qui est le premier ? Aristote répond : c'est la translation :

« C'est, nous le savons, commente très bien Hamelin (op. cit., p. 335), une nécessité qu'il y ait perpétuellement du mouvement. La nature, tendant toujours au meilleur, satisfera à cette nécessité par un mouvement continu plutôt que par une consécution de mouvements, pourvu seulement qu'un mouvement continu soit possible. Supposons pour le moment, sauf à donner plus tard une démonstration, et cette possibilité, et que le mouvement continu ne peut être qu'une translation. Comme aucun mouvement ne saurait se produire sans reposer sur le mouvement continu, si le mouvement continu est une translation, la translation

(1) *Phys.*, VIII, 7, 260 a, 23 :

Δῆλον γὰρ ὡς, εἴπερ ἀναγκαῖον μὲν ἀεὶ κίνησιν εἶναι, πρώτη δ' ἥδε καὶ συνεχής, ὅτι τὸ πρῶτον κινοῦν κινεῖ ταύτην τὴν κίνησιν, ἣν ἀναγκαῖον μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ συνεχῆ καὶ πρώτην.

(2) *Phys.*, VIII, 7, 260 b, 17 :

Λέγεται γὰρ πρότερον, οὗ τε μὴ ὄντος οὐκ ἔσται τἄλλα, ἐκεῖνο δ' ἄνευ τῶν ἄλλων.

sera donc première. » Ce sont les idées qu'Aristote développe dans sa *Physique* (1).

Ainsi, pour expliquer la perpétuité du mouvement, l'existence d'un mouvement continu ou successif s'impose, mais il est préférable qu'il soit continu, car, dit Aristote, c'est toujours le mieux que poursuit la nature. Or, et c'est ce qui sera démontré plus loin, seule la translation est continue : comme elle est supposée par tous les autres mouvements, c'est donc elle qui est première.

Qu'elle soit supposée par les autres mouvements, c'est ce que le Philosophe montre longuement :

C'est ainsi que l'accroissement ne se comprend pas sans une altération préalable, laquelle est impossible sans la translation :

Considérons un être qui s'accroît et se développe grâce à la nourriture : l'aliment doit être rendu semblable à l'être et converti en sa propre chair, il faut, en d'autres termes, qu'il soit altéré (2). A la base de tout accroissement, il y a donc une altération, et celle-ci implique la translation :

« Mais, dit Aristote, si une chose est altérée, il faut un altérant qui rende chaud en acte ce qui était chaud en puissance. Il est donc évident que le moteur ne se trouve pas toujours dans le même état, mais qu'il est tantôt plus près tantôt plus loin de la

(1) Ibid., 7, 260 b, 19-29 :

« Puisqu'il est nécessaire que le mouvement existe sans interruption, c'est ou le mouvement continu ou le mouvement successif qui existera perpétuellement, mais c'est plutôt le mouvement continu : le continu est préférable au successif, et nous estimons que c'est toujours le mieux qui existe dans la nature, s'il est possible. Quant à la possibilité d'un mouvement continu, elle sera prouvée plus loin ; maintenant, qu'elle soit supposée. Et nous pensons qu'aucun mouvement autre que la translation ne peut être continu ; celle-ci doit donc nécessairement être première. En effet il n'y a aucune nécessité que le corps mû s'accroisse ou s'altère, ni qu'il naisse ou périsse, mais aucun de ces mouvements n'est possible s'il n'y a pas un mouvement continu produit par le Premier Moteur. »

(2) Ibid., 7, 260 a, 30-32. Aristote écrit en effet :

τὸ γὰρ αὐξανόμενον ἔστι μὲν ὡς ὁμοίῳ αὐξάνεται, ἔστι δ' ὡς ἀνομοίῳ · τροφὴ γὰρ λέγεται τῷ ἐναντίῳ τὸ ἐναντίον. Προσγίνεται δὲ πᾶν γινόμενον ὅμοιον ὁμοίῳ.

chose altérée. Or, cela ne peut avoir lieu sans un déplacement » (1).

Quant à la première des modifications qualitatives, la raréfaction ou la condensation, elle consiste en réunion (σύγκρισις) et en dispersion (διάκρισις), mais, dit Aristote (2), pour se réunir tout aussi bien que pour se diviser, il faut changer de lieu.

Et si la translation est première, ce n'est pas seulement parce que tous les autres mouvements la supposent, c'est aussi, et nous nous trouvons alors en présence d'une seconde acception du mot premier, c'est aussi parce qu'elle est antérieure, dans le temps, à tous les autres mouvements, même à la génération :

Comme le dit Aristote, et c'est là une vérité évidente par elle-même, les divers changements, accroissement, altération, dépérissement, destruction, sont postérieurs à la génération (3). Or, la translation est antérieure à la génération elle-même, selon Aristote. Elle est donc antérieure à tous les mouvements :

« Avant qu'une substance puisse croître ou décroître, explique très bien Duhem (op. cit., t. I, p. 162), avant que les qualités dont elle est douée puissent éprouver quelque variation, il faut qu'elle soit engendrée. Or, comment une substance pourrait-elle être engendrée, comment, dans une portion déterminée de la matière première, une forme, jusqu'alors en puissance, passerait-elle à l'existence actuelle, s'il ne survenait quelque changement dans les circonstances où cette portion de matière se trouve placée ? Et comment ces circonstances changeraient-elles, si quelque corps étranger ne s'approchait ou ne s'éloignait de celui qui contient cette matière première ? Ainsi au point de départ de toute génération, nous trouvons quelque mouvement local. »

La génération elle-même est donc précédée par quelque déplacement et tout individu qui naît suppose avant lui un générateur adulte, de la même espèce et doué déjà de mouvement local.

(1) Ibid., 7, 260 b, 1-5.

(2) Ibid., 7, 260 b, 12 :

Συγκρινόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀνάγκη κατὰ τόπον μεταβάλλειν.

(3) Ibid., 261 a, 11 :

Πᾶσαι (c. à. d. αὔξησις, ἀλλοίωσις, φθίσις, φθορά) γὰρ ὕστεραι γενέσεως.

Cette seule considération suffit pour que nous considérions la translation comme première dans l'ordre chronologique. Il y a plus : si la génération était première dans le temps pour tous les êtres, tout ce qui existe, fait justement remarquer Aristote (1), serait soumis à la naissance et à la destruction, il n'y aurait rien d'éternel au monde, tout serait périssable, et c'en serait fait du mouvement continu et éternel.

La translation est donc première, mais est-elle continue, comme nous l'avons supposé ? En répondant à cette question, nous verrons si un mouvement continu et éternel est possible.

Il apparaît tout d'abord qu'aucun mouvement autre que la translation n'est continu, qu'il s'agisse d'accroissement ou de dépérissement, d'altération, de génération ou de destruction, car tous ces changements, d'une part, sont limités, et, d'autre part, ont lieu d'un opposé à un autre (ἐξ ἀντικειμένων) (2) :

« L'être et le non-être sont les limites de la génération et de la destruction ; pour l'altération, ce sont les affections contraires ; pour l'accroissement et le dépérissement, la grandeur et la petitesse, ou l'achèvement et l'inachèvement d'une grandeur (3). »

Etant limités par des termes, tous ces changements ont un commencement et une fin. Mais, dit Aristote, « les mouvements contraires aboutissent aux contraires. Or, ce qui n'a pas toujours tel mouvement, s'il existait antérieurement, a dû nécessairement être auparavant dans le repos. Il est donc évident que ce qui change aura un instant de repos dans le contraire. Et il en est de même pour les changements » (4). Qu'est-ce à dire ? Voici

(1) Si la génération était première « tout ce qui se meut serait périssable », dit en effet Aristote, ibid., 7, 261 a, 8 :

πάντα γὰρ ἂν εἴη τὰ κινούμενα φθαρτά.

(2) *Phys.*, VIII, 7, 261 a, 31-33 :

Ὅτι μὲν οὖν τῶν ἄλλων κινήσεων οὐδεμίαν ἐνδέχεται συνεχῆ εἶναι, ἐκ τῶνδε φανερόν. Ἅπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικείμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαί.

(3) Ibid., 7, 261 a, 34-36.

(4) Ibid., 261 b, 1-4 :

Τὸ δὲ μὴ ἀεὶ κινούμενον τήνδε τὴν κίνησιν, ὃν δὲ πρότερον, ἀνάγκη πρότερον

un être qui est soumis à deux changements, une génération A et une destruction B. A et B étant opposés, l'être en question ne peut les subir simultanément (ibid., 261 b, 4). Or ils sont limités, comme nous venons de le voir, c'est-à-dire, commencent et finissent. Il faut donc admettre qu'après le changement A, le sujet se trouve dans un état de repos, pour passer ensuite à un état de mouvement quand il subit le changement B. A et B sont donc séparés par un intervalle de repos qui rompt toute continuité. Et, remarquons-le, ce ne sont pas seulement la génération et la destruction qui sont opposées ; l'altération par laquelle un sujet devient noir, par exemple, et celle par laquelle il devient blanc ou rouge le sont aussi, car, en tant que l'on devient noir on ne devient pas blanc ou rouge. Nous devons tenir le même langage au sujet de l'accroissement et du dépérissement (1).

Considérons maintenant la translation. Est-elle continue à la différence des autres mouvements ?

Mais la translation est soit rectiligne, soit circulaire, soit encore mixte, c'est-à-dire, en partie rectiligne et en partie circulaire :

« Tout mobile, dit Aristote, se meut ou circulairement ou en ligne droite ou d'une manière mixte (2). »

Il s'agit donc de savoir si toutes ces translations sont continues ou si c'est seulement le privilège de l'une d'entre elles seulement.

Selon Aristote, tout mouvement continu doit satisfaire à deux conditions : il doit s'accomplir dans une durée une et ininterrompue et ne pas présenter de différence spécifique, c'est-à-dire,

ἠρεμεῖν. Φανερὸν οὖν ὅτι ἠρεμήσει ἐν τῷ ἐναντίῳ τὸ μεταβάλλον. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μεταβολῶν.

(1) Sylvester Maurus, commentant très bien Aristote, écrit : ex eadem ratione neque mutationes a contrario in contrarium possunt esse continuæ neque perpetuæ ; sunt enim contrariæ ; ex. gr. generatio simplex est contraria simplici corruptioni... sed non potest idem simul moveri mutationibus contrariis : ergo cum aliquid generatur, non corrumpitur, cum corrumpitur, non generatur, adeoque neque generatio neque corruptio potest esse continua et perpetua, sed datur tempus, in quo subjectum corrumpitur adeoque quiescit a motu generationis, et datur tempus, in quo subjectum generatur adeoque quiescit a motu corruptionis (op. cit., 239 a, 43).

(2) *Phys.*, VIII, 8, 261 b, 28.

exclure tout changement dans l'espèce même du mouvement (1).

Or, comme le montre le Philosophe, la translation rectiligne ou mixte ne satisfait pas à ces deux conditions :

« Qu'un corps qui se meut suivant une ligne droite finie, n'ait pas un mouvement continu, cela est évident, car il revient sur lui-même, et en revenant ainsi sur lui-même en ligne droite, il est animé de mouvements contraires : dans l'espace, en effet, le mouvement en haut est contraire au mouvement en bas, le mouvement en avant contraire au mouvement en arrière... » (2)

Prenons un mobile qui se meut suivant une ligne droite finie, c'est-à-dire, qui, après avoir parcouru un certain trajet AB revient à son point de départ. Nous voyons de suite qu'arrivé à l'extrémité B de son parcours, le mobile, pour continuer à se mouvoir, doit nécessairement revenir sur lui-même, et, comme le dit Hamelin « un mouvement qui revient sur lui-même est l'assemblage de deux mouvements contraires ; contraires, puisqu'ils sont définis chacun par des déterminations contraires du lieu : haut, bas, etc. » (op. cit., p. 336-337).

Ainsi la translation rectiligne n'exclut pas tout changement dans l'espèce du mouvement, puisqu'elle est formée de mouvements contraires.

De plus, elle ne s'accomplit pas en un temps un et ininterrompu :

Les sens nous le montrent avec évidence, mais c'est aussi ce que prouve la raison (3).

« Voici notre principe, écrit le Philosophe, trois choses étant

(1) Ibid., 8, 262 a, 1 :

Διώρισται πρότερον, ὅτι ἡ τοῦ ἑνὸς καὶ ἐν ἑνὶ χρόνῳ καὶ ἐν ἀδιαφόρῳ κατ' εἶδος, écrit le Philosophe en parlant du mouvement continu.

(2) *Phys.*, VIII, 8, 261 b, 31-36 :

Ὅτι δὲ τὸ φερόμενον τὴν εὐθεῖαν καὶ πεπερασμένην οὐ φέρεται συνεχῶς, δῆλον · ἀνακάμπτει γάρ · τὸ δ'ἀνακάμπτον τὴν εὐθεῖαν τὰς ἐναντίας κινεῖται κινήσεις...

(3) Ibid., 262 a, 17-19 :

« Que le mobile (qui se meut suivant une ligne droite finie) doive nécessairement s'arrêter, dit Aristote, c'est ce que prouvent non seulement les sens, mais aussi le raisonnement. »

à considérer, le point de départ, le milieu et la fin, le milieu, par rapport à chacun des autres termes, est les deux : numériquement il est un, mais rationnellement il est deux (1).

Considérons un mobile allant de A en B et de B en A. A est le point de départ, B, le milieu et A, la fin ; B n'est susceptible d'être représenté que par un point ou un nombre : numériquement il est un. Mais, en arrivant en B, le mobile termine un mouvement, celui qui va de A en B, pour commencer ensuite celui qui va de B en A. Qu'est-ce à dire ? Que si l'on considère les deux mouvements AB et BA, B est à la fois le point d'arrivée de AB et le point de départ de BA : rationnellement il est deux. Ainsi le mobile arrive en B et en repart, mais cela n'est évidemment possible que si un arrêt ou une pause sépare ces deux actes, pause qui, si courte soit-elle, est incompatible avec le caractère de continuité.

D'ailleurs, si on ne se rend pas à cette évidence, on aboutit à des impossibilités, comme le montre Aristote :

Si l'on n'admet pas que le mobile se repose en B et si l'on suppose, au contraire, que le mouvement de A en B et celui qui va de B en A sont continus, dans ce cas, parti de A, le mobile va vers A tout en allant vers B (2), car, selon Aristote (ibid., 8), tout mouvement continu tend toujours vers son terme, à n'importe quel moment de sa durée ; en d'autres termes, le mobile est animé de mouvements contraires, ce qui est impossible, comme nous venons de le constater. Aristote affirme nettement que des mouvements contraires, comme le sont les mouvements inverses sur une ligne droite, ne peuvent appartenir en même temps à un même mobile, et que, par suite, celui-ci ne peut les recevoir que l'un après l'autre, c'est-à-dire, après une pause ou un arrêt :

(1) Ibid., 8, 262 a, 19-21 :

Ἀρχὴ δ' ἥδε · τριῶν γὰρ ὄντων, ἀρχῆς, μέσου, τελευτῆς, τὸ μέσον πρὸς ἑκάτερον ἄμφω ἐστί, καὶ τῷ μὲν ἀριθμῷ ἕν, τῷ λόγῳ δὲ δύο.

(2) Ibid., 8, 264 a, 16 :

Ὅτε ἄρα ἀπὸ τοῦ Α φέρεται πρὸς τὸ Γ, τότε καὶ εἰς τὸ Α φέρεται τὴν ἀπὸ τοῦ Γ κίνησιν.

« S'il est impossible, dit le Philosophe, qu'un corps ait simultanément des mouvements contraires, le mobile qui va de A en Γ ne peut se rendre en même temps de Γ en A. Comme il n'est pas animé simultanément de ces mouvements et que, cependant, il les éprouve, il faut bien qu'il se soit reposé antérieurement en Γ » (1).

Ainsi, parce qu'elle ne s'accomplit pas dans une durée une et ininterrompue et qu'elle n'exclut pas tout changement dans l'espèce du mouvement, la translation rectiligne ou mixte n'est pas continue. Nous disons rectiligne ou mixte, car la translation mixte, dès lors qu'elle est à la fois circulaire et rectiligne, est formée de mouvements contraires et comporte, par suite, des arrêts.

Et la translation circulaire, peut-elle être continue ? Oui, car elle satisfait aux deux conditions de tout mouvement continu :

elle ne présente pas de différence spécifique :

« Partie de A, dit Aristote, le mobile se mouvra tout ensemble vers A d'un seul et même élan, car c'est vers le point où il devra arriver qu'il se meut ; mais, pour cela, il n'aura pas en même temps des mouvements contraires ni opposés, car tout mouvement allant vers un point n'est pas contraire ni opposé au mouvement partant de ce point (2).

Si la translation rectiligne est discontinue, c'est parce qu'elle se compose de deux trajets AB et BA inverses, donc opposés, et que, pour retourner à son point de départ A, le mobile doit revenir sur lui-même et s'arrêter à un point médian. Il n'en est plus de même sur le cercle : il n'y a qu'un seul trajet AA,

(1) *Phys.*, VIII, 8, 264 a, 28-32 :

Ἅμα δὲ μὴ ἐνδέχεται κινεῖσθαι τὰς ἐναντίας, τὸ ἀπὸ τοῦ Α πρὸς τὸ Γ φερόμενον οὐκ ἂν φέροιτο ἅμα καὶ ἀπὸ τοῦ Γ πρὸς τὸ Α. Ἐπεὶ δ'οὐχ ἅμα φέρεται, κινήσεται δὲ ταύτην τὴν κίνησιν, ἀνάγκη πρότερον ἠρεμῆσαι τὴν πρὸς τῷ Γ.

(2) Ibid., 8, 264 b, 10-14 :

Τὸ γὰρ ἐκ τοῦ Α κινούμενον ἅμα κινήσεται εἰς τὸ Α κατὰ τὴν αὐτὴν πρόθεσιν· εἰς ὃ γὰρ ἥξει, καὶ κινεῖται εἰς τοῦτο, ἀλλ' οὐχ ἅμα κινήσεται τὰς ἐναντίας οὐδὲ τὰς ἀντικειμένας· οὐ γὰρ ἅπασα ἡ εἰς τοῦτο τῇ ἐκ τούτου ἐναντία οὐδ' ἀντικειμένη, ἀλλ' ἐναντία μὲν ἡ ἐπ' εὐθείας...

et le mobile va de A en A par la même impulsion, sans avoir besoin de revenir sur lui-même et de s'arrêter à un certain point. Et, remarquons-le, si nous parlons de points de départ et d'arrivée pour un mobile qui se meut circulairement, c'est par abstraction, car, tout point pouvant être commencement et terme, aucun ne l'est, de sorte que ce parcours AA n'existe pas réellement, mais seulement pour l'esprit qui distingue le point A ; nous nous trouvons donc en présence d'un mobile qui ne va pas d'un point à un autre, mais qui, par la même impulsion, est susceptible de se mouvoir indéfiniment et sans arrêt d'un mouvement toujours le même.

Du coup, pareil mouvement peut s'accomplir en une durée une et ininterrompue, car, comme on le voit, il ne comporte pas de pause.

La translation circulaire est donc continue : elle est, par suite, éternelle, c'est-à-dire, peut se continuer indéfiniment toujours identique à elle-même.

En résumé, le Premier Moteur ne peut transmettre qu'un mouvement premier et continu. Or, seule la translation est première, non seulement parce que, supposée par tous les autres mouvements (accroissement, altération...), elle ne les suppose pas, mais encore parce qu'elle est antérieure dans le temps à tous ces changements, même à la génération ; et, des trois sortes de translations, rectiligne, mixte et circulaire, c'est cette dernière seule qui est continue : elle constitue donc le seul mouvement que le Πρῶτον Κινοῦν puisse communiquer au Premier Ciel, son corps, mais, n'étant pas dans un lieu, celui-ci tourne sur lui-même, comme nous l'avons vu (p. 72), sans se déplacer, exprimant ainsi dans l'espace l'activité divine qui est connaissance et amour.

Et maintenant, en terminant cet exposé, il ne serait pas inutile de montrer brièvement comment fonctionne cette immense machine vivante qu'est l'ensemble de toutes les sphères célestes et terrestre.

Au-dessous du Premier Ciel, et nous développons ce que nous avons déjà dit à ce sujet (p. 78 sqq) en utilisant largement l'étude faite par Duhem sur les sphères homocentriques, au-

dessous du Premier Ciel, se trouvent les systèmes planétaires, nous disons « les systèmes », car chaque planète comprend, non pas un, mais plusieurs orbes contigus. Pour Eudoxe, comme nous l'apprend Aristote (*Métaph.*, Λ, 8, 1073 b, 17), le soleil et la lune ont chacun trois orbes, et les cinq planètes : Saturne, Jupiter, Mars, Mercure et Vénus, chacune quatre, ce qui fait un total de vingt-six ; pour sauver un plus grand nombre de phénomènes (σῴζειν τὰ φαινόμενα), Calippe, nous dit Aristote (*Métaph.*, Λ, 8, 1073 b, 32 ; cf. chap. II, 2e partie, p. 78), fut amené à attribuer au soleil comme à la lune deux sphères de plus et une de plus à Mercure, à Vénus, à Mars, tandis que Jupiter et Saturne conservèrent le même nombre d'orbes.

Dans chaque système planétaire, la première sphère, c'est-à-dire, celle qui est extérieure à toutes les autres, tourne d'Orient en Occident, avec une vitesse uniforme et autour d'un axe passant par le centre du monde ; comme cette rotation dure autant de temps que la révolution du Premier Ciel, c'est-à-dire, à peu près un jour, on l'appelle diurne. La seconde sphère participe au mouvement du premier orbe, mais en le composant avec une rotation qui lui est propre : elle tourne, en effet, uniformément d'Occident en Orient autour d'un axe normal à l'écliptique ; cette circulation s'accomplit en un temps qui varie d'une planète à une autre et que l'on appelle la durée de la révolution zodiacale de la planète. La troisième sphère participe également au mouvement composé du second orbe, en le combinant avec une rotation qui lui est propre ; et il en est ainsi jusqu'à la dernière sphère dans l'intérieur de laquelle est logée la planète : le mouvement de celle-ci comprend un nombre de rotations égal au nombre d'orbes dont se compose le système.

Comme on le voit, précisément parce qu'elles sont contiguës (p. 56 sqq.), toutes les sphères d'un système se transmettent le mouvement les unes aux autres ; et, dès lors, si les systèmes planétaires sont contigus, chacun suivra les rotations des systèmes enveloppants et aucun ne sera indépendant, contrairement à un principe constant de l'astronomie grecque dont l'Epinomis s'est fait l'écho. C'est pour sauvegarder cette indépendance qu'Aristote

fut amené à imaginer, entre les systèmes, des sphères tournant à rebours (ἀνελιττούσαι σφαῖραι) ou ramenantes (ἀναναφερούσαι) :

Supposons qu'entre deux systèmes A et B, A étant supérieur ou extérieur et B inférieur ou intérieur, se trouve un orbe correspondant à l'une des sphères de A et tournant avec la même vitesse angulaire, autour du même axe, mais en sens inverse. La sphère de A dont il est question va transmettre son mouvement aux orbes dont est formé le système inférieur B, mais comme il lui correspond un orbe qui tourne avec la même vitesse qu'elle, autour du même axe, et exactement en sens inverse, il s'ensuit que le mouvement transmis est compensé par la rotation de cet orbe annexe. Dès lors, pour compenser les rotations de toutes les sphères du système supérieur A, il suffit de faire correspondre à ces sphères des orbes en nombre égal et tournant en sens inverse.

En fait, Aristote n'a pas établi entre les systèmes une indépendance absolue ; comme ceux-ci doivent tous prendre part à la rotation diurne, il est assez naturel qu'ils se la transmettent les uns aux autres, de telle sorte qu'entre les systèmes il n'y aura pas d'orbe annexe destiné à compenser cette rotation. Ainsi le système de Saturne, le plus extérieur après le Premier Ciel, étant composé de quatre orbes, communiquerait quatre rotations au système qui lui est immédiatement inférieur, celui de Jupiter, et, par suite, pour les compenser, il faudrait interposer entre le ciel de Saturne et celui de Jupiter quatre sphères ramenantes ; mais trois suffiront, puisque la révolution diurne peut être transmise. Il en est de même entre le ciel de Jupiter et celui de Mars, mais entre celui de Mars et celui de Mercure, quatre orbes annexes seront nécessaires puisque Mars comprend cinq sphères. Et il en est de même entre Mercure et Vénus, entre Vénus et le soleil et entre le soleil et la lune, de sorte que le nombre des sphères planétaires et ramenantes s'élève à cinquante-cinq (*Métaph.*, Λ, 8, 1074 a, 10 ; cf. chap. II, 2e partie, p. 81).

Nous voilà donc en présence de toutes ces sphères qui tournent sur elles-mêmes sans se déplacer autour d'un centre immobile,

la terre (*De Cœlo*, II, 3, 286 a, 13-20 ; cf. chap. II, 2e partie, p. 80 sqq.).

Quant aux planètes, comme nous l'avons vu (p. 79 sq.), elles n'ont pas de mouvements propres selon Aristote (*De Cœlo*, II, 8, particulièrement 289 b, 27), mais elles sont entraînées dans la révolution des sphères sur lesquelles elles sont fixées.

C'est ainsi qu'Aristote s'est représenté le monde céleste à la suite des travaux d'Eudoxe et de Calippe.

Mais, demandera-t-on, quel rôle le Premier Moteur joue-t-il dans la production des mouvements de ces différentes sphères ? Est-il le moteur unique qui meut les différentes parties de cet immense organisme ? Nous pourrions répondre par l'affirmative, si le mouvement était simplement transmis d'orbe en orbe à partir du Premier Ciel ; dans ce cas, les sphères célestes seraient comparables aux multiples rouages d'une montre qui ne font que transmettre une impulsion reçue, et le Πρῶτον Κινοῦν ne serait autre que le ressort qui met tout en branle. Mais, il n'en est pas ainsi, comme nous venons de le voir : s'il est vrai que les orbes planétaires communiquent leurs rotations aux orbes qui leur sont inférieurs, chacun a cependant une révolution qui lui est propre et qui suppose un moteur particulier. Le Premier Moteur ne peut être l'unique ressort : les sphères planétaires et ramenantes réclament chacune le leur. Décidément ce bref exposé astronomique nous montre qu'en voulant tenir compte des découvertes de Calippe et d'Eudoxe, le Philosophe ne pouvait s'en tenir à un seul moteur céleste, âme du Premier Ciel.

Et aussitôt surgit un redoutable problème : quelle est la nature des moteurs célestes autres que le Πρῶτον Κινοῦν ? Aristote a répondu à cette question dans la *Métaphysique*, au livre Λ, chapitre 8, et sa réponse est telle qu'elle transforme toute sa théologie immanentiste qui nous a occupé jusqu'à présent et nous oblige à envisager une nouvelle et dernière orientation dans l'évolution de la pensée du Stagirite. C'est ce que nous allons voir maintenant.

CHAPITRE IV

Dernière étape de l'évolution de la pensée aristotélicienne : la pluralité de moteurs immobiles. — Cette pluralité et la théorie du Νοῦς.

§ 1. — La pluralité de moteurs immobiles.

Dans sa *Physique*, au livre VIII, chapitre 6 (début), Aristote écrit : « Mais comme le mouvement doit être perpétuel et ne jamais cesser, il faut nécessairement qu'il y ait quelque chose qui meuve primitivement, soit unique soit multiple : c'est le Premier Moteur immobile » (1).

Ce texte mérite une mention spéciale : le Philosophe y affirme la nécessité d'admettre un Πρῶτον Κινοῦν soit unique soit multiple. Et aussitôt l'on s'étonne : Aristote se prononce-t-il donc en faveur de plusieurs moteurs immobiles ? A cette question, il répond lui-même par la négative : on doit penser que l'unité vaut mieux que la pluralité (2) ; d'ailleurs, tout le livre VIII de la *Physique* montre que, pour Aristote, il n'existe qu'un seul Premier Moteur :

« D'après les considérations précédentes, on pourrait croire à

(1) *Phys.*, VIII, 6, 258 b, 10.
(2) Ibid., 6, 259 a, 8-9 :
Ἓν δὲ μᾶλλον ἢ πολλά... δεῖ νομίζειν.

l'existence *d'un* primitif immobile... » (1). Et un peu plus loin : « Or, puisque le mouvement doit nécessairement être continu, il faut qu'il y ait *un* certain premier moteur immobile... » (2). Mais il est inutile de multiplier les citations : il est toujours question d'un seul Premier Moteur. Cependant l'affirmation répétée de l'unicité du Πρῶτον Κινοῦν ne doit pas nous faire perdre de vue l'enseignement contenu dans le passage de la *Physique* sur lequel nous attirons l'attention au début de ce chapitre : par l'emploi de cette formule disjonctive « soit unique, soit multiple », Aristote nous montre qu'il n'ignore pas l'hypothèse d'une pluralité de moteurs immobiles, mais qu'il l'envisage, au contraire, pour la rejeter d'ailleurs. Il écrit encore :

« Si donc le mouvement est éternel, il faut aussi que le moteur premier soit éternel, à supposer *qu'il soit unique* ; et *s'il y en a plusieurs*, ils doivent être éternels. Or on doit penser que l'unité vaut mieux que la pluralité... » (3). « A supposer qu'il soit unique », « et s'il y en a plusieurs », ces formules disjonctives laissent ouverte la possibilité d'une pluralité de moteurs immobiles (4).

Dans le *de Cœlo*, au contraire, on ne trouve pas de telles formules, et si, dans quelques passages, Aristote parle du Πρῶτον Κινοῦν, c'est pour affirmer son unité. C'est ainsi qu'au chapitre 6 du deuxième livre il écrit : « Mais rien de tout cela (c'est-à-dire, rien d'irrégulier dans le mouvement) ne peut se produire pour le Ciel, car le mobile est, comme on l'a montré, premier, simple, non engendré, impérissable et absolument immuable. Le moteur, à plus forte raison, doit-il avoir toutes ces qualités, car

(1) Ibid., 259 a, 20 :
Ἐκ τε δὴ τούτων πιστεύσειεν ἄν τις εἶναί τε πρῶτον ἀκίνητον...

(2) Ibid., 259 b, 22-24 :
Ὥστ' εἴπερ ἀνάγκη συνεχῶς εἶναι κίνησιν, εἶναί τι δεῖ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον...

(3) *Phys.*, VIII, 6, 259 a, 6-9 :
Εἴπερ οὖν ἀΐδιος ἡ κίνησις, ἀΐδιον καὶ τὸ κινοῦν ἔστω πρῶτον, εἰ ἕν· εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀΐδια. Ἓν δὲ μᾶλλον ἢ πολλά... δεῖ νομίζειν.

(4) C'est ce que remarque fort justement M. Mansion (revue *Néo-Scolastique*, avril 1927, *La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, p. 333).

le moteur de ce qui est simple, premier, impérissable, non engendré doit être aussi premier, simple, impérissable, non engendré. Or, si le mobile, qui est un corps, ne change pas, le moteur, qui est incorporel, peut encore moins changer que lui » (1). Dans ce passage, comme on le voit, le moteur du Ciel est unique.

Considérons maintenant le texte suivant du chapitre 6, livre Λ de la *Métaphysique* :

« Il faut donc, de plus, que ces substances soient sans matière, car elles doivent être éternelles, s'il y a quelque chose d'éternel. Elles seront donc acte » (2). Aristote vient de dire que le Premier Moteur doit non seulement exister, mais encore agir et, qui plus est, n'être pas en puissance, et il ajoute : il faut donc que ces substances soient sans matière... Elles seront... Il s'agit donc, à n'en pas douter, non pas d'un seul, mais de plusieurs Premiers Moteurs immatériels, éternels, en acte : ταύτας... τὰς οὐσίας. Sur l'emploi de ce pluriel on s'attendrait à une explication ; mais il n'en est rien. Qu'est-ce à dire ? Que l'emploi de ce pluriel est regardé par le Philosophe comme tout à fait naturel. Parfois, dans le cours d'une conversation, l'un des interlocuteurs, suivant le fil de ses idées, énonce une proposition qui, pour être bien comprise, exige quelques explications. Il en est de même dans ce passage du livre Λ : Aristote parle de substances motrices immatérielles, éternelles, en acte, mais sans fournir d'explications ; on sent clairement que la pensée qu'il exprime lui est complètement familière, précisément parce qu'il ne juge pas à propos de l'accompagner d'un court commentaire : « C'est simplement, dit M. Mansion, dans cet exposé elliptique et à peine rédigé, l'auteur qui trahit sans le vouloir une pensée qui lui est parfaitement présente, bien qu'il n'ait pas songé à

(1) *De Cœlo*, II, 6, 288 a, 34 ; 288 b, 1-6 :
Aristote répète à plusieurs reprises : le moteur, le mobile, ce qui semble bien indiquer que, dans sa pensée, il n'existe qu'un seul moteur :
τὸ μὲν γὰρ κινούμενον δέδεικται ὅτι πρῶτον καὶ... τὸ γὰρ πρῶτον τοῦ πρώτου... Ἐπεὶ οὖν τὸ κινούμενον οὐ μεταβάλλει... οὐδ' ἂν τὸ κινοῦν...

(2) *Métaph.*, Λ, 6, 1071 b, 20. Cf. textes en appendice.

l'exprimer de façon explicite : il est question pour lui, non seulement du moteur premier, sur lequel porte tout l'effort de sa démonstration, mais d'une pluralité de substances immatérielles, dont chacune est un moteur immobile dans son ordre » (MANSION, op. cit., p. 338-339).

Ainsi, au début du livre Λ de la *Métaphysique*, le Philosophe semble admettre l'existence de plusieurs moteurs célestes immobiles, au lieu de la rejeter comme dans *Physique* VIII. Depuis le huitième livre de la *Physique* sa pensée a évolué touchant la théorie du Πρῶτον Κινοῦν : ici il envisageait l'hypothèse d'une pluralité de moteurs immobiles pour l'écarter aussitôt, là il se prononce en sa faveur, d'une manière implicite, il est vrai, c'est-à-dire, comme en passant. Nous disons « depuis le huitième livre de la *Physique* », car ce livre est antérieur aux premiers chapitres du livre Λ de la *Métaphysique* et notamment au chapitre 6 qui nous occupe. En effet, ces chapitres, principalement le sixième et le septième, ne se comprennent pas sans des développements contenus dans le huitième livre de la *Physique* (ch. 1, 8 et 9) :

C'est ainsi qu'au début du chapitre 6 de *Métaph.* Λ Aristote écrit : « Mais il est impossible que le mouvement naisse ou périsse, car il a toujours existé, et il en est de même du temps » (1). Or la preuve de telles affirmations ne se trouve pas dans la *Métaphysique*, mais dans *Physique* VIII (ch. 1 et 2) où Aristote démontre l'éternité du temps et du mouvement. De même, quand le Philosophe déclare, toujours dans la *Métaphysique*, que seule la translation circulaire est continue, force est de se référer au chapitre 8 du huitième livre de la *Physique* où l'auteur montre longuement que seul le mouvement circulaire est continu. Enfin comment justifier cette affirmation « la translation est le premier des changements » (2), si on ne se rapporte pas encore à la *Physique* (VIII, 7) où la priorité du mouvement local est mise en relief ? Bref, dans les premiers chapitres du livre Λ de la

(1) *Métaph.*, Λ, 6, 1071 b, 6-7 :
Ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι · ἀεὶ γὰρ ἦν. Οὐδὲ χρόνον.
(2) Ibid., 7, 1072 b, 8 :
Φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν...

Métaphysique, Aristote suppose comme acquis certains points, tels que l'éternité du temps et du mouvement, la continuité et la priorité du déplacement ; c'est donc que, sans d'ailleurs employer des formules de référence, il renvoie le lecteur à des démonstrations antérieures qui, en l'espèce, se trouvent dans *Physique* VIII.

On ne saurait non plus, comme le note M. Mansion (op. cit., p. 339), nier la dépendance de Λ, 7, 1073 a, 5-10 vis-à-vis de *Physique* VIII, 10, 266 a, 10-b, 24 :

« Il a été démontré, dit Aristote dans la *Métaphysique* (Λ, 7, 1073 a, 5-10), que cette substance (c'est-à-dire le Premier Moteur) ne peut avoir aucune grandeur, mais qu'elle est sans parties et sans divisions. Elle meut, en effet, durant un temps infini. Or, aucun être fini n'a une puissance infinie ; et, comme toute grandeur est ou finie ou infinie, cette substance n'a pas, de ce fait, une grandeur finie, pas plus qu'une grandeur infinie, parce qu'absolument aucune grandeur ne peut être infinie » (1).

La référence est vague au premier abord : δέδεικται ; mais Aristote ne se contente pas d'affirmer qu'il a été démontré que le Premier Moteur est une substance inétendue et indivisible ; il joint à cette affirmation une brève démonstration, résumé d'une argumentation antérieure. Or, et c'est ici que la référence se précise, cette argumentation ne se trouve pas dans la *Métaphysique* ; nous ne la trouvons que dans la *Physique* (VIII, 10, 266 a, 10) :

Là, en effet, Aristote prouve ce qu'il avance dans le passage de la *Métaphysique* qui nous intéresse, à savoir qu'un être fini ne peut posséder une puissance infinie (2), et, s'il ne démontre pas qu'une grandeur infinie est impossible, il rappelle expressé-

(1) *Métaph.*, Λ, 7, 1073 a, 5-10 :
Δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐθὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν. Κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐθὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον. Ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐθὲν ἄπειρον μέγεθος.
(2) *Phys.*, VIII, 10, 266 b, 5...
Οὐδὲν ἄρα πεπερασμένον ἐνδέχεται ἄπειρον δύναμιν ἔχειν...

ment (1) que c'est dans la Φυσική, en l'espèce, au livre III, chapitre 7, que ce point a été établi.

M. W. D Ross prétend, il est vrai, dans son « *Aristotle's Metaphysics* » (vol. II, p. 382, ad 1073 a 5), qu'il n'est pas question d'une référence à la *Physique*, parce que, d'ordinaire, Aristote emploie des formules de référence plus explicites. Mais, et, c'est un fait indéniable, l'indivisibilité du Premier Moteur n'est nullement démontrée dans *Métaph.*, Λ ; elle ne l'est que dans *Phys.*, VIII, 10. Il est juste cependant de reconnaître que la référence n'est pas explicite.

On le voit : après avoir été écartée dans le huitième livre de la *Physique*, l'hypothèse d'une pluralité de moteurs immobiles est admise implicitement au chapitre 6 du livre Λ de la *Métaphysique*. Mais il y a plus, car, dans le chapitre 8 du même livre, c'est explicitement qu'elle reçoit droit de cité :

La substance immobile, c'est-à-dire, le Premier Moteur, est-elle unique ? Tel est le problème agité par le Philosophe (2). Et voici la solution qu'il propose :

« Outre la simple translation du Tout que détermine, disons-nous, la substance première et immobile, nous voyons d'autres translations, celles des planètes, qui sont éternelles, car le corps qui se meut circulairement est éternel et sans repos, comme on l'a démontré dans la *Physique*. Il est donc nécessaire que chacune de ces translations soit produite par quelque substance immobile par soi et éternelle. La nature des astres est, en effet, une sorte de substance éternelle, et le moteur est éternel et antérieur au mobile, tout comme ce qui est antérieur à la substance est forcément une substance. Il est donc évident que, nécessairement, il faut qu'il y ait autant de substances que de planètes et que ces substances soient, par leur nature, éternelles, immobiles par soi, sans grandeur, d'après les raisons données précédemment. Il est clair, par suite, que les planètes sont des substances, et l'on com-

(1) Ibid., 10, 267 b, 20 :
Ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς φυσικοῖς.

(2) *Métaph.*, Λ, 8, 1073 a, 14-17.

prend quelle est la première, quelle est la seconde d'entre elles, d'après l'ordre même que présentent les translations des astres » (1).

Maintenant si nous désirons connaître le nombre des substances immatérielles qui meuvent les sphères célestes, nous devons, dit Aristote, nous adresser à la partie des mathématiques qui se rapproche le plus de la philosophie, l'astronomie (2), et, profitant des travaux d'Eudoxe et de Calippe, le Philosophe, comme nous l'avons vu, admet cinquante-cinq sphères planétaires et ramenantes, de sorte que le nombre des moteurs immobiles est de 55. Comme nous le disions déjà, puisque, outre les mouvements qu'ils reçoivent des sphères supérieures enveloppantes, les orbes planétaires et annexes ont des rotations propres, ils requièrent chacun un moteur immobile, et ce n'est que peu à peu, à la suite d'une lente évolution dont nous nous sommes efforcés de marquer les principales étapes : *de Cœlo*, *Physique* VIII, *Métaph.*, Λ, 1-7, 9-10 et enfin *Métaph.*, Λ, 8, qu'Aristote s'est arrêté explicitement à cette solution.

Mais l'existence de ces moteurs célestes pose une grave question : quelle est la nature de ces moteurs ? Doit-on les identifier avec le Πρῶτον Κινοῦν qui anime le Premier Ciel ?

Aristote, nous venons de le constater, déclare qu'ils sont éternels, immobiles par soi, sans grandeur (ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὑτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους) ; mais pour que nous ayons le droit de les identifier avec le Premier Moteur, il faut que, comme celui-ci, ils soient, d'une part, immobiles absolument, c'est-à-dire, non

(1) *Métaph.*, Λ, 8, 1073 a, 28-38 ; b, 1-3 :
Ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους (ἀΐδιον γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλῳ σῶμα· δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων), ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὸ καὶ ἀϊδίου οὐσίας. Ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος οὐσία τις οὖσα, καὶ τὸ κινοῦν ἀΐδιον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι. Φανερὸν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὑτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους, διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον. Ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι, καὶ τούτων τίς πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρων, φανερόν.

(2) *Métaph.*, Λ, 8, 1073 b, 4.

mus même par accident, et, d'autre part, formes pures, non unies à une matière susceptible de les restreindre.

Et tout d'abord leur immobilité est-elle absolue ? Immobiles par soi, considérés dans leur essence, καθ' αὑτάς dit Aristote, ne sont-ils pas mus par accident ?

D'ordinaire on répond par l'affirmative en invoquant un passage du huitième livre de la *Physique* où Aristote déclare que des moteurs immobiles peuvent être mus accidentellement :

« D'après ces faits, il est permis de croire que si une chose est comprise parmi les immobiles qui sont moteurs, tout en étant eux-mêmes mus par accident, il lui est impossible de produire un mouvement continu (1).

« On comprendrait, dit Hamelin (op. cit., p. 357), que ce mouvement accidentel, dont ne peuvent s'affranchir les 55 moteurs subordonnés, moteurs dont chacun est plus esclave à mesure qu'il est plus inférieur, pût suffire à hiérarchiser les moteurs en question par rapport à Dieu et entre eux. »

Mais, remarquons-le, quand Aristote parle de moteurs immobiles mus par accident, il entend, non pas les moteurs célestes, mais les moteurs actifs du monde sublunaire ; il montre, en effet, qu'il y a des mouvements que les êtres animés, les animaux, ne se donnent pas eux-mêmes, mais qui sont dus au milieu et il ajoute : « Voilà pourquoi ils ne se meuvent pas continuellement eux-mêmes... le moteur primitif, ce qui est à soi-même la cause du mouvement, est bien mû, mais d'une manière accidentelle. Le corps, en effet, change de place, de sorte que ce qui se trouve dans le corps change aussi de lieu... D'après ces faits, on peut croire que si une chose est comprise parmi les immobiles qui sont moteurs, tout en étant eux-mêmes mus par accident, il lui est impossible de produire un mouvement continu » (2).

(1) *Phys.*, VIII, 6, 259 b, 20-22. Cf. textes en appendice.

(2) *Phys.*, VIII, 6, 259 b, 14-19 ; 20-22 :

Διὸ οὐκ ἀεὶ κινοῦνται συνεχῶς ὑφ' αὑτῶν... κινεῖται τὸ κινοῦν πρῶτον καὶ τὸ αἴτιον τοῦ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ὑφ' αὑτοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς μέντοι · μεταβάλλει γὰρ τὸν τόπον τὸ σῶμα, ὥστε καὶ τὸ ἐν τῷ σώματι ὄν... Pour la suite de ce texte, cf. textes en appendice.

Comme on le voit, il n'est nullement question, à aucun moment, des moteurs célestes ; Aristote n'a en vue que les moteurs des êtres animés terrestres, des animaux, en l'espèce.

Aussi la discussion doit être portée sur son véritable terrain : les sphères célestes peuvent-elles conditionner un mouvement accidentel de leurs moteurs ? Voilà ce qu'il s'agit de savoir.

Nous devrions répondre par l'affirmative si ces sphères se déplaçaient, c'est-à-dire, passaient d'un lieu à un autre. Or, selon la physique aristotélicienne, elles ne peuvent changer de place. En effet, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, toutes les sphères célestes sont creuses et s'emboîtent les unes dans les autres, ne laissant entre elles aucun intervalle vide ; l'univers se réduit à un ensemble de sphères homocentriques, dont la plus extérieure, c'est-à-dire, la plus éloignée du centre ou de la terre, est le Premier Ciel, en dehors duquel il n'y a rien. Cela étant, supposons que l'un des orbes célestes, A, par exemple, se déplace ; comme il est enveloppé par un autre orbe B qui le touche de toutes parts, il entraîne B dans son mouvement de transport ; B à son tour entraîne C qui l'entoure, et il en est ainsi jusqu'à la sphère la plus excentrique, le Premier Ciel qui, lui aussi, change de place, et c'est l'Univers entier qui se déplace suivant une certaine trajectoire. Mais, comme nous l'avons vu, l'Univers, cette immense sphère dont la surface périphérique est constituée par le Premier Ciel, ne peut changer de place pour la bonne raison qu'il n'en occupe aucune, n'ayant rien par rapport à quoi il se situe. On le voit, le seul mouvement dont puissent être animés les orbes célestes consiste donc en des rotations sur place : ils tournent sur eux-mêmes, sans aller ni à droite ou à gauche, ni en haut ou en bas, ni à l'avant ou à l'arrière. Ils ne sauraient donc conditionner un mouvement accidentel local de leurs moteurs, et ceux-ci, immobiles par soi, ne sont même pas mûs par accident : leur immobilité est absolue, comme celle du Πρῶτον Κινοῦν.

Mais sont-ils formes pures ? En d'autres termes, les sphères qu'ils informent et qu'ils meuvent les restreignent-elles ?

Le Premier Ciel, avons-nous dit à la suite d'Aristote, est à l'abri de tout changement, soit substantiel, soit accidentel : il n'est

soumis ni à la génération ou à la destruction, ni à l'accroissement ou au dépérissement, ni à l'altération, ni même au mouvement selon le lieu ; mais est-il seul à posséder ce privilège ? Il ne semble pas, car, dès lors que les orbes célestes autres que la dernière sphère tournent sur eux-mêmes, ils ne peuvent subir de changements selon la substance, selon la qualité ou la quantité, selon le lieu. En effet,

Comme la rotation sur soi n'est le contraire d'aucun autre mouvement, (et nous ne faisons que résumer l'argumentation d'Aristote que nous avons développée longuement précédemment, chap. II, 2e part., § 3), il s'ensuit que le corps qui tourne sur lui-même ne peut être le contraire d'aucun autre corps. Or, la génération et la corruption supposent la contrariété (*De Cœlo*, I, 3), de sorte qu'un être qui n'a pas de contraire ne peut naître ou périr. Un tel être n'est point non plus susceptible de s'accroître ou de dépérir, car l'accroissement et le dépérissement ne se produisent que dans les substances engendrées et corruptibles (ibid., I, 3, 270 a, 22-25). Il y a plus : l'accroissement et le décroissement sont les conditions de l'altération (ibid., 25-35).

Ainsi, parce qu'ils sont animés d'un mouvement de rotation sur eux-mêmes, les orbes planétaires et ramenants sont à l'abri de tout changement, et nous ne pouvons même pas dire qu'ils changent selon le lieu, car ils ne se déplacent pas, c'est-à-dire, n'occupent pas successivement différents lieux et même n'occupent aucun lieu, comme nous venons de le voir : quand un mobile passe d'un point à un autre, il est en puissance par rapport au point vers lequel il se dirige et son mouvement est une série de passages de la puissance à l'acte : pareil mobile change selon le lieu parce qu'il est animé d'un mouvement de transport. Les orbes célestes, au contraire, n'étant nulle part et, dès lors, ne se déplaçant pas, ne sont en puissance par rapport à aucun point : leur mouvement est parfait (cf. p. 98).

Les moteurs célestes sont donc immobiles absolument et formes pures ; mais alors nous nous trouvons en présence de 55 Premiers Moteurs !

Aristote semble cependant se prononcer contre cette conclusion

à la fin du chapitre 8 qui nous occupe. Se faisant à lui-même une objection contre la théorie des moteurs immobiles qu'il vient d'exposer, il s'efforce en effet de prouver l'unité du Premier Moteur et du Ciel ; et voici quelle est son argumentation :

S'il y avait plusieurs cieux, ils réclameraient des principes ou des premiers moteurs présidant à leurs mouvements ; dans ce cas, nous aurions plusieurs premiers moteurs de même espèce. Or, selon Aristote (1), des substances de même espèce ne peuvent être multipliées ou, plus exactement, répétées, que si elles ont une matière. Mais, nous l'avons vu, le Πρῶτον Κινοῦν est sans matière et, ajoutons-le, dans l'hypothèse immanentiste, comme nous l'expliquons dans la note précédente, son corps n'est pas susceptible de le multiplier. Ne pouvant être répété, il est donc unique et, par suite le Ciel l'est aussi :

(1) Selon Aristote et la scolastique, des formes, des intelligibles ne peuvent être multipliés, ou, plus exactement, répétés que par la matière.

Voici deux intelligibles qui ne diffèrent pas comme intelligibles, mais qui, en tant que tels, sont identiques ; comment peuvent-ils être deux ? Comment peut-on dire : voici l'un et voilà l'autre ? C'est, on le comprend, parce que celui-ci a telle position, et celui-là telle autre, c'est, en d'autres termes, parce qu'ils sont dans l'espace et l'un en dehors de l'autre : s'ils étaient situés dans le même lieu, il serait impossible de les distinguer, ils ne feraient qu'un seul et même être. Et, s'ils se trouvent dans l'espace, c'est parce qu'ils ne sont pas qu'intelligibles, c'est parce qu'ils sont unis à une matière. Par la matière, il peut y avoir entre eux une altérité sensible ou spatiale, ce qui revient à dire qu'ils sont susceptibles d'être multipliés ou plutôt répétés.

Aristote a, en quelque sorte, résumé toute sa théorie de la multiplication des formes par la matière dans cette phrase :

« Tout ce qui est multiple numériquement a une matière » Ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει. (*Métaph.*, Λ, 8, 1074 a, 33).

Mais par matière, il faut entendre la matière proprement dite ou sublunaire. Le Premier Ciel, sans excepter les autres sphères, n'est pas apte à multiplier une forme, qui serait le Premier Moteur d'après la thèse immanentiste, parce que le Premier Ciel n'est matière que par analogie :

Pouvant s'unir à des formes identiques et les multiplier, la matière proprement dite est en puissance par rapport à ces formes et, par suite, soumise au changement. Le Premier Ciel, au contraire, exclut toute virtualité et tout changement : il n'est uni qu'à une seule forme, le Premier Moteur, d'après la thèse immanentiste et il l'a nécessairement été de toute éternité.

« S'il y avait plusieurs cieux, dit Aristote, tout comme il y a plusieurs hommes, le principe de chacun d'eux serait unique spécifiquement, mais multiple numériquement. Mais tout ce qui est multiple numériquement a une matière : pour beaucoup d'êtres, pour l'homme, par exemple, le principe est un et identique, et Socrate est un. Mais tout ce qui doit être premier n'a pas de matière, car il est en acte. Par conséquent, le Premier Moteur qui est immobile, est unique rationnellement et numériquement ; ce qui est mû éternellement et continuellement est donc unique aussi : il n'existe par suite qu'un seul Ciel » (1).

Quelle est la portée exacte de ce raisonnement ?

Comme le fait remarquer M. Mansion (op. cit., p. 341) « lorsqu'il (Aristote) pose la question de la possibilité de cieux, c'est-à-dire, d'univers multiples (et ajoutons, de premiers moteurs multiples), il les envisage explicitement comme des unités d'une même espèce, à mettre toutes sur le même rang ; dès lors, sa théorie de l'individuation par la matière s'y applique directement. » Que faut-il en conclure ? Qu'une pluralité de premiers moteurs *d'une même espèce* est impossible ; en d'autres termes, le Πρῶτον Κινοῦν ne peut être multiplié en 55 exemplaires de même espèce. Mais l'argumentation du Philosophe laisse ouverte la possibilité de plusieurs premiers moteurs d'espèces différentes. Étant immatériels, les moteurs célestes ne peuvent être identiques spécifiquement au Πρῶτον Κινοῦν, mais, quoique cette conclusion ne soit pas explicitement formulée par Aristote, rien ne s'oppose à ce qu'ils soient *d'espèces différentes* et qu'il y ait entre eux une certaine *hiérarchie*, une différence de rang.

Et quel sera le principe de cette hiérarchie ?

Le Philosophe l'avait déjà indiqué dans le *Traité du Ciel*, alors

(1) *Métaph.*, Λ, 8, 1074 a, 31-38 :

Εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί. Ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά. ὕλην ἔχει · εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον · ἐντελέχεια γάρ. Ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν · καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον · εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.

qu'il ne concevait pas encore, comme nous l'avons vu, une pluralité de moteurs immobiles : au chapitre 12 du deuxième livre il nous enseigne que le bien consiste pour l'être absolument parfait à être sans action et que les êtres sont d'autant moins parfaits que, pour atteindre le Suprême Désirable, ils sont obligés d'accomplir un plus grand nombre de mouvements (II, 12, 292 a, 22-24) (cf. chap. II, 2e part., p. 114). Et nous savons, en effet, que si le mouvement du Premier Ciel est unique, les autres sphères sont animées de rotations multiples dont le nombre augmente à mesure que ces sphères sont plus loin du Premier Moteur. Il est possible, dès lors, d'établir entre elles une certaine hiérarchie et, par suite, de disposer suivant un certain rang les moteurs immobiles qui les animent. C'est d'ailleurs ce qu'Aristote semble insinuer assez clairement quand il écrit : « Il est clair, par suite, que les planètes sont des substances, et l'on comprend quelle est la première, quelle est la seconde d'entre elles, d'après l'ordre même que présentent les translations des astres » (*Métaph.*, Λ, 8, 1073 b, 1) (cf., p. 171).

Le chapitre 8 du livre Λ de la *Métaphysique* où l'hypothèse d'une pluralité de premiers moteurs d'espèces différentes et hiérarchisés est admise explicitement, précisément parce qu'il ne s'accorde guère avec la doctrine de l'unité du Premier Moteur, a suscité de nombreuses controverses (1) :

(1) Selon Renouvier (*Manuel de philos. ancienne*, t. II, p. 119, note 2) MM. Pierron et Zévort, dans leur *Traduction de la Métaphysique* (introduction p. 89 et t. II, p. 361), n'ont pas saisi toute la difficulté soulevée par le chapitre 8 du livre Λ.

Ils considèrent les astres comme des dieux secondaires mis en mouvement par l'être immobile et jouant par rapport aux autres êtres le rôle de moteurs. Mais ils ne concilient pas cette théorie des dieux astraux avec la doctrine de l'unité du Premier Moteur ; et surtout ils ne se posent pas cette question très importante : la nature des moteurs célestes est-elle, oui ou non, identique à celle du Πρῶτον Κινοῦν ?

Beaucoup plus que MM. Pierron et Zévort, Michelet (ch. L.) mérite le même reproche dans son ouvrage : *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique* (Paris, 1836, J. A. Mercklein).

Quant à Cl. Piat, il écrit dans son *Aristote* : « La contradiction n'est qu'apparente. Le passage en litige ne signifie point qu'il y a plusieurs pre-

Il y en a qui l'ont considéré, ainsi que tout le livre Λ, comme apocryphe. Tel est l'avis de savants modernes, Bulhe, Vater, Ideler :

(Bulhe : *Ueber die aechtheit der Metaphysik*, p. 29 sqq., in der bibliotheck der alten literatur und Kunst, Göttingue, 1789. — L. Ideler : *Arist. Meteorolog.*, t. I, p. 318-319, Leipzig, 1834-1836. — et Ideler père : *Comment. de Eudoxio Cnidio*, p. 46, in der Berliner Ak., 1828-1830).

On a reconnu là, la méthode de ces exégètes intéressés qui regardent comme inauthentiques dans l'Évangile les textes trop embarrassants. C'est là un procédé vraiment trop commode : on supprime ce qui est trop gênant. Et puis, le chapitre et le livre en question ne contiennent-ils pas des signes évidents d'authenticité ? Inauthentiques ces chapitres où Aristote nous conduit au Premier Moteur et, cherchant à pénétrer la nature même de la Divinité, nous décrit l'intelligence divine ! Inauthentiques ces magnifiques passages où le Philosophe nous montre la Nature tout entière suspendue au Suprême Désirable ! Comme le fait remarquer Ravaisson (op. cit., p. 104), le livre Λ forme la clef de la *Métaphysique* et il n'a pu être conçu et réalisé que par Aristote ou un plus grand qu'Aristote. Quant au chapitre 8, s'il avait été interpolé, le disciple immédiat du Philosophe, Théophraste, s'en serait certainement aperçu : dans son commentaire de la *Métaphysique*, il considère comme essentiellement aristotélicienne la doctrine des moteurs immobiles et il se rend bien compte des difficultés qu'elle entraine (1).

miers moteurs ; il signifie seulement (et la chose est assez claire) que, au-dessous du premier moteur qui est séparé, il existe, dans l'intérieur des sphères, des moteurs immuables qui, sous l'influence de la pensée pure, les meuvent du dedans... » (p. 130, note (suite)). Mais, et l'auteur ne s'explique pas sur ce point, il s'agit précisément de savoir quelle est la véritable nature de ces moteurs ; sont-ils identiques au Πρῶτον Κινοῦν ?

(1) Theophr. *Métaph.*, p. 310 Br.

Τὸ δὲ μετὰ ταῦτ' ἤδη λόγου δεῖται πλείονος περὶ τῆς ἐφέσεως, ποία καὶ τίνων, ἐπειδὴ πλείω τὰ κυκλικά, καὶ αἱ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντίαι, καὶ τὸ ἀνήνυτον καὶ οὗ χάριν ἀφανές. εἴ τε γὰρ ἓν τὸ κινοῦν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτὴν (scil. κινεῖσθαι κίνησιν)· εἴ τε καθ' ἕκαστον ἕτερον (scil. τὸ κινοῦν ἐστιν) αἵ τ' ἀρχαὶ

Ravaisson (op. cit., p. 103 et 104), qui se refuse avec juste raison à regarder le douzième livre de la *Métaphysique* comme inauthentique, croit pouvoir concilier la théorie des 55 moteurs avec la doctrine de l'unité du Πρῶτον Κινοῦν en soutenant que le livre en question est inachevé :

« Dans le VIIIe chapitre il y a une grave difficulté : le dogme qui couronne la théologie d'Aristote, est l'unité du moteur immobile et éternel ; or, dans ce chapitre, se trouve une théorie longuement déduite, selon laquelle à chaque sphère céleste correspondrait un moteur immobile et éternel. Comment concilier ces deux doctrines... ? La difficulté peut se résoudre en considérant le XIIe livre comme inachevé. Tout le passage où il est question de la pluralité des moteurs immobiles n'est, selon nous, qu'une hypothèse qu'Aristote propose un instant et qu'il entoure de tous les arguments dont elle pourrait s'appuyer, afin d'y substituer immédiatement la vraie doctrine, la doctrine de l'unité. Seulement il s'est contenté d'exposer la première théorie sans la faire précéder ou suivre d'un jugement en forme, qui servît à distinguer clairement ce qu'il rejetait de ce qu'il voulait établir ; c'est ce qu'il eût fait sans doute en mettant la dernière main à son ouvrage » (Ravaisson, p. 103 et 104).

Contrairement à la doctrine d'unité du Πρῶτον Κινοῦν, Aristote déclare qu'il y a 55 moteurs immobiles, mais ensuite il prouve que le Premier Moteur et le Ciel sont uniques. C'est donc, conclut Ravaisson, qu'il regarde la théorie des moteurs célestes comme une pure hypothèse qu'il se hâte de rejeter ; si, en fait, sa réfutation n'a pas l'ampleur désirable, c'est que l'ouvrage est inachevé. Telle est l'explication de Ravaisson.

Mais en affirmant l'unité du Πρῶτον Κινοῦν, Aristote ne rejette pas comme une pure hypothèse la théorie des moteurs célestes ; il montre seulement dans quel sens on doit l'entendre. On pourrait l'entendre ainsi : il existe 55 premiers moteurs de même espèce ou, en d'autres termes, le Πρῶτον Κινοῦν est répété en 55 exem-

πλείους, ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐδαμῶς φανερόν. τὸ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν σφαιρῶν τῆς αἰτίας μείζονα ζητεῖ λόγον. οὐ γὰρ ὅ γε τῶν ἀστρολόγων (scil. λόγος ἱκανός ἐστιν).

plaires de même espèce. Non, nous avertit le Philosophe, ce n'est pas ainsi qu'il convient de comprendre la théorie des ἀρχαί célestes, car, étant sans matière, le Premier Moteur n'est point susceptible d'être répété : il est unique. Et nous avons vu que ces ἀρχαί ne peuvent être que d'espèces différentes et disposées suivant un certain rang.

Selon nous, et nous partageons l'avis d'un savant moderne, M. Werner Jaeger (cf. : son ouvrage : *Aristoteles Grundlegung...*; nous signalons aussi du même auteur : *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*), selon nous, l'existence d'une réelle évolution dans la pensée aristotélicienne explique tout naturellement l'opposition qui existe entre le dogme de l'unité du Πρῶτον Κινοῦν et la théorie des 55 moteurs immobiles (1) :

Après avoir platonisé dans une certaine mesure, Aristote se serait prononcé en faveur d'une doctrine d'immanence divine, d'après laquelle le Premier Moteur, unique, aurait un corps, le Premier Ciel, et serait uni indirectement au reste de l'Univers. Le *de Cœlo* certainement, comme nous l'avons vu, et sans doute, le *De generatione et corruptione, le Traité du mouvement chez les animaux*, le *Traité de l'âme* (2), relèveraient de cette période que nous avons appelée « immanentiste ». Puis, peu à peu, à la suite d'une lente évolution dont *Phys.*, VIII, *Métaph.*, Λ, 1-7 ; 9-10 et *Métaph.*, Λ, 8 formeraient les principales étapes, le Philosophe, après l'avoir rejetée dans le VIIIe livre de la *Physique*, aurait admis, tout d'abord implicitement dans *Métaph.*, Λ, 1-7 ; 9-10, puis explicitement dans *Métaph.*, Λ, 8, une pluralité de

(1) Tel est aussi l'avis du R. P. J. M. Lagrange, O. P. : « Le plus simple, et aussi, semble-t-il, le plus digne d'Aristote, est de supposer qu'il a changé d'opinion. C'est ce qu'explique très bien M. Jaeger. » (revue thomiste, t. IX, nº 4o, juillet-août 1926. *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote d'après un livre récent*, p. 312).

(2) Dans le *de Cœlo*, comme nous l'avons vu (p. 167), le Premier Moteur est encore regardé comme unique (*de Cœlo*, II, 6, 288 a, 34 ; b, 1...). Il en est de même dans le *Traité du mouvement chez les animaux* où Aristote parle *du* principe qui met en mouvement le Ciel tout entier (chap. III début : Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, ἆρ' εἴ τι κινεῖ τὸν ὅλον οὐρανόν, εἶναί τε δεῖ ἀκίνητον...) Dans le *De generatione et corruptione*, il est question également d'un seul Premier Moteur qui touche l'objet qu'il meut sans être touché lui-même.

moteurs immobiles, premiers moteurs d'espèces différentes et hiérarchisés, au nombre de 55. Le chapitre 8 du livre Λ de la *Métaphysique* constituerait, à notre avis, la dernière étape de l'évolution de la pensée aristotélicienne touchant la théorie du Premier Moteur, car, comme nous allons le montrer, il a été rédigé par le Philosophe durant les dernières années de sa vie :

Ce qui le prouve surtout, comme le note M. W. Jaeger (op. cit., p. 367-368), c'est qu'Aristote, qui expose longuement les théories de Calippe, parle de ce savant à l'imparfait « Calippe, dit-il, donnait aux sphères la même position que leur donnait Eudoxe... » (1). C'est donc que l'astronome était mort quand le Stagirite écrivit le chapitre en question. Rapprochons les dates : Aristote mourut en 322 (2) ; Calippe réforma le calendrier en 329-330 ; si donc Calippe était mort lorsqu'Aristote composa le chapitre 8, c'est que la rédaction de ce chapitre doit être placée entre 329 et 322, c'est-à-dire, durant les dernières années du Philosophe.

Mais, fera-t-on remarquer, si Aristote emploie l'imparfait, il ne s'ensuit pas nécessairement que Calippe soit mort ; c'est peut-être simplement parce que l'élaboration des découvertes du savant astronome est antérieure à la composition du chapitre 8, que le Philosophe en parle au passé.

Supposons qu'il en soit ainsi. Le chapitre dont il s'agit date cependant des dernières années d'Aristote. En effet, c'est autour de 330 que Calippe fut amené à modifier le système eudoxien et à déterminer la durée des saisons (cf. Duhem, op. cit., p. 124-25) ; si donc ses travaux sont antérieurs au chapitre 8, c'est que celui-ci a été écrit après 330.

Mais il est vraisemblable de croire que l'emploi de l'imparfait

(1) *Métaph.*, Λ, 8, 1073 b, 32 :
Κάλλιππος δὲ τὴν μὲν θέσιν τῶν σφαιρῶν τὴν αὐτὴν ἐτίθετο Εὐδόξῳ... τὸ δὲ πλῆθος τῷ μὲν τοῦ Διὸς καὶ τῷ τοῦ Κρόνου τὸ αὐτὸ ἐκείνῳ ἀπεδίδου...

(2) Cette date est à peu près certaine, car elle peut être rattachée à d'autres événements bien situés dans le passé : Aristote, comme autrefois Socrate, se vit en butte à une accusation d'impiété, et s'enfuit d'Athènes pour se réfugier à Chalcis, dans l'île d'Eubée, durant la troisième année de l'Olympiade 114, c'est-à-dire en 323 et l'on sait qu'il mourut l'année suivante.

implique la mort de Calippe, car, quand, dans le même chapitre, Aristote nous parle d'Eudoxe qui, de vingt ans plus âgé que lui, était mort depuis longtemps, depuis 355, et qui, comme Calippe, l'avait connu personnellement (1), il se sert aussi de l'imparfait : Εὔδοξος μὲν οὖν ἡλίου καὶ σελήνης ἑκατέρου τὴν φορὰν ἐν τρισὶν ἐτίθει' εἶναι σφαίραις... (*Métaph.*, Λ, 8, 1073 b, 17) (2).

Ainsi, c'est vers la fin de sa vie que le Philosophe rédigea le chapitre 8 qui, par suite, a dû être inséré après coup dans le livre Λ, comme le montre d'ailleurs une brève analyse de ce livre :

Dans le chapitre 6 Aristote affirme l'existence d'une substance éternelle et immobile, sans matière et tout en acte ; au chapitre 7, il revient sur cette idée en la déduisant directement de l'éternité du mouvement : du moment que le mouvement est éternel, l'existence d'un être éternel, le produisant et le maintenant, s'impose ; le Philosophe nous enseigne que cet être, le Premier Moteur, exerce sa motion comme l'intelligible ou le désirable et il cherche à pénétrer la nature de Dieu : celui-ci est vie et intelligence. Mais que pense-t-il ? Est-ce le monde ? Est-ce quelque chose d'inférieur ou de parfait ? Telles sont les questions que se pose alors naturellement l'esprit et qui l'entraînent irrésistiblement, unwiderstehlich, selon l'expression de M. Jaeger (3), au chapitre 9,

(1) Eudoxe vint à Athènes et Diogène Laerce (caput VIII, p. 225, 21 de l'édition Didot) nous rapporte que, selon le témoignage de Sotion, il fut l'auditeur de Platon : Σωτίων δ' ἐν ταῖς διαδοχαῖς λέγει καὶ Πλάτωνος αὐτὸν ἀκοῦσαι. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait connu Aristote, quoiqu'il fût beaucoup plus âgé que lui.

Quant à Calippe « il vint à Athènes où il entretint un commerce habituel avec Aristote, déclare Simplicius ; c'est avec Aristote qu'il entreprit de redresser et de compléter les découvertes d'Eudoxe » (Simplicius, *in Aristot. de Cœlo*, p. 493, 5, édition Heiberg : Εἰς Ἀθήνας ἐλθὼν τῷ Ἀριστοτέλει συγκατεβίω τὰ ὑπὸ τοῦ Εὐδόξου εὑρεθέντα σὺν τῷ Ἀριστοτέλει διορθούμενός τε καὶ προσαναπληρῶν).

(2) Ce point est mis en évidence par M. Jaeger : « Da Aristoteles im gleichen Zusammenhang auch von Eudoxos im Imperfekt spricht, der bekanntlich längst gestorben war und den Aristoteles ebenfalls persönlich gekannt hatte, so ist es das Wahrscheinlichste, dass beides auch von Kallippos gilt. » (op. cit., p. 367).

(3) « Unwiderstehlich drängt der Zug des Gedankens zu der Frage des 9. Kapitels weiter : was ist der Inhalt dieser Tätigkeit des νοῦς und welches

où il trouve la réponse définitive : là, en effet, Aristote fait expressément la théorie de l'intelligence divine : Dieu est la pensée de la pensée. Ainsi, entre les chapitres 7 et 9 existe une réelle continuité de pensée, un développement d'idées bien enchaînées, de telle sorte que ces deux chapitres, qui se complètent et se supposent l'un l'autre, devraient tout naturellement se suivre. Or, entre eux, se trouve le chapitre 8 qui rompt cette continuité et ce développement : « il se glisse dans cette suite d'idées ininterrompue, la coupant en deux parties » (W. Jaeger, op. cit., p. 371) (1), et, comme le fait remarquer le critique allemand, tandis que les chapitres 7 et 9 vont bien ensemble, le chapitre 8 ne se rattache pas naturellement au reste du livre, faisant passer le lecteur de spéculations religieuses et théologiques à un exposé astronomique subtil (2).

§ 2. — La pluralité de moteurs immobiles et la théorie du Νοῦς.

Nous avons compté, avec Aristote, 55 Premiers Moteurs d'espèces différentes et hiérarchisés ; mais nous aurions pu et même dû en compter un de plus, le νοῦς ποιητικός. Si nous parlons

Verhältnis waltet zwischen dem Inhalt seines Denkens und seiner Vollkommenheit ? Denkt er nichts, so ruht er, ist also höchstens Potenz, aber nicht reine Tätigkeit ; denkt er das andere, so denkt er etwas, was weniger vollkommen ist als er selbst, und mindert dadurch seine Vollkommenheit. So führt Aristoteles seine Hörer in einem Fluge zu der aus dem Begriffe des göttlichen, d. h. vollkommensten Seins notwendig folgenden Bestimmung : der Gedanke denkt sich selbst und geniesst in diesem schöpferischen Akt ewig seine absolute Vollkommenheit. » (op. cit., p. 371).

(1) In diesen ununterbrochenen Gedankenfortschritt schiebt sich nun das 8. Kapitel ein und zerreisst ihn in zwei Hälften.

(2) Nimmt man es heraus, so passen kapitel 7 und 9 unmittelbar zusammen. Nach der Lektüre von Kapitel 8 dagegen ist es unmöglich, die spekulative Gedankenreihe wieder aufzunehmen, die mit Kapitel 7 abgerissen ist. Aus aufwärtsstürmendem Gedankenfluge und platonisch religiöser Spekulation fallen wir jählings herab auf den platten Boden spintisierender Ausrechnungen und spezialistischer Klügelei. »

maintenant de l'intellect actif, c'est, comme nous allons le voir brièvement, parce que la théorie des moteurs immobiles fournit la solution du problème soulevé par la nature de cet intellect. Après avoir exposé cette théorie, il est donc assez naturel de montrer comment elle éclaircit l'une des questions les plus importantes de la psychologie aristotélicienne.

Quels sont les caractères de l'intellect qui fait ?

Comme nous l'avons déjà vu, il est essentiellement acte (cf. p. 32) : τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ (*de Anima*, III, 5, 430 a, 18). Par suite, il pense toujours : « et il n'est pas vrai que [l'intellect en acte] tantôt pense et tantôt ne pense pas » (1). Mais, dira-t-on, Aristote semble se contredire, car dans le chapitre 4 du IIIe livre du *de Anima* il écrit : « quant à la cause du fait qu'on ne pense pas toujours, il reste à la déterminer » (2). Mais, comme le fait remarquer Rodier (op. cit., t. II, p. 465), « il est question à cet endroit soit de l'intellect passif (v. ad loc. et Schlottmann, *Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Arist.*, Halle 1873, p. 43, n. 2), soit, comme le pense Zeller (II, 2³, p. 571, n. 2 t. a.), de l'intellect individuel dont Aristote dit, ici même, qu'il ne s'exerce pas toujours ». A notre avis, il est question de l'intellect passif : celui-ci, étant indéterminé et en puissance, ne s'exerce que quand il est

(1) *De An.*, III, 5, 430 a, 22 :
Ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.
Nous avons adopté, pour ce texte, la leçon de Rodier (op. cit., p. 464). Certains suppriment le οὐχ en tête de la phrase, et, du coup, le sens est tout autre : au lieu de « et il n'est pas vrai que [l'intellect en acte] tantôt pense et tantôt ne pense pas », il faudrait dire, « et l'intellect en acte tantôt pense, tantôt ne pense pas ». Parmi les commentateurs qui ne conservent pas le οὐχ il convient de citer : Simplicius (in libros Aristotelis *de anima* commentaria, 245, 5 ; 34) ; Sophonias (in libros Aristotelis *de anima* paraphrasis. Hayduck, Berlin, 1883, p. 125, 26). Susemihl (*Philologischer Anzeiger*, 1873, p. 690).
Mais, comme le fait remarquer Rodier (p. 464) « la leçon οὐχ ὁτέ est celle de presque tous les manuscrits et de la plupart des commentateurs anciens. » (Rodier, op. cit., t. II, p. 464).
(2) *De An.*, ibid., 4, 430 a, 5 :
Τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον.

actualisé par le νοῦς ποιητικός et il ne pense pas toujours. Or, dans le chapitre 4 du IIIe livre du *de Anima*, Aristote ne parle que de lui, comme nous le verrons (p. 194) ; par suite, quand il déclare que l'on ne pense pas toujours, il a sans doute en vue, non l'intellect actif, mais l'intellect passif (1).

Étant tout en acte, le νοῦς ποιητικός est, par suite, à l'abri de tout changement, immuable ou impassible et sans mélange, ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής (*de An.*, III, 5, 430 a, 18) ; il est impassible parce qu'il ne peut rien devenir.

Et, comme il pense sans organe, sans le concours du corps, comme nous l'avons montré p. 33 (note 1), il s'ensuit qu'il est impérissable et que seul il survit à la destruction de l'organisme, tandis que l'intellect passif disparaît au moment de la mort (v. ad loc., p. 32, note 3 où nous développons longuement ce point) : καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον... ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός... (*de An.*, III, 5, 430 a, 23...) — « Quant à l'intellect, dit Aristote, il semble survenir ayant une existence substantielle, et ne pas être soumis à la destruction » (2). Sans doute, comme le reconnaît le Philosophe, il peut être éclipsé par la destruction ou l'affaiblissement des organes, durant la vieillesse, par exemple (3), mais lui-même ne saurait être détruit ; dans la vieillesse, ce qui est altéré ce n'est pas l'intellect, mais le sujet dans lequel il réside (4). « Par conséquent, dit Aristote, l'intellection et la contemplation s'affaiblissent par suite de la perte

(1) Dans son *Essai sur la psychologie d'Aristote* que nous utilisons plus loin, Chaignet déclare (p. 520) que l'homme ne pense pas toujours et il s'appuie sur le texte : οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ, mais en supprimant le οὐχ initial contrairement à la leçon de presque tous les manuscrits. Il est bien vrai que l'homme ne pense pas toujours, c'est-à-dire, ne fabrique pas continuellement des concepts, mais, selon Aristote, ce qui, en nous, est capable de dégager les formes, l'intellect actif, est essentiellement acte, ne passe jamais de la puissance à l'acte. C'est ce qu'Aristote exprime en disant qu'il pense toujours.
(2) *De An.*, I, 4, 408 b, 18 :
Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι.
(3) Pour l'étude du Νοῦς voir surtout Zeller (II, 2, p. 591 sqq.)
(4) *De An.*, I, 4, 408 b, 22.

de quelque autre organe intérieur, mais l'intellect lui-même est impassible » (1).

Étant indestructible, le νοῦς ποιητικός est donc immortel : καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον (ibid, III, 5, 430 a, 23) ; mais, comme nous l'avons vu, son immortalité n'est pas substantielle et personnelle, car, selon Aristote, il n'y a pas continuité de conscience entre la vie de cet intellect uni au νοῦς παθητικός et son existence séparée et en soi (v. chap. II, étude des principes : οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές... (*de An.*, III, 5, 430 a, 23). Après la mort, il continue à penser, mais sa pensée n'a plus rien d'individuel.

Il y a plus : il est non seulement immortel, mais encore éternel, comme le déclare Aristote (*de An.*, III, 5, 430 a, 23), parce qu'il préexiste réellement au corps. Dans le *Traité de la génération des animaux*, le Philosophe dit qu'il vient du dehors, qu'il entre « par la porte » dans l'embryon (2). Mais que faut-il entendre par l'expression « θύραθεν ἐπεισιέναι » ? L'étude du passage en litige va nous l'apprendre :

L'âme réside-t-elle, oui ou non, dans la semence et le fœtus, et d'où vient-elle ? Tel est le problème agité par le Philosophe (3). Et tout d'abord il y a un point qui est hors de doute, c'est que l'embryon n'est pas inanimé et qu'il vit aussi bien que les graines des plantes (4). Mais les diverses espèces d'âmes, nutritive, sensitive et intellective, chez les êtres qui les possèdent, n'arrivent pas simultanément à l'existence : ceux-ci reçoivent en premier lieu l'âme nutritive, puis l'âme sensitive, par laquelle ils sont animaux (5).

(1) Ibid., 408 b, 24.

(2) *De gen. animalium*, II, 3, 736 b, 27 :
Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

(3) *De gen. animalium*, II, 3, 736 a, 29-32.

(4) Ibid., 736 a, 32-35 :
Οὔτε γὰρ ὡς ἄψυχον ἂν θείη τις τὸ κύημα κατὰ πάντα τρόπον ἐστερημένον ζωῆς· οὐδὲν γὰρ ἧττον τά τε σπέρματα καὶ τὰ κυήματα τῶν ζώων ζῇ τῶν φυτῶν, καὶ γόνιμα μέχρι τινός ἐστιν...

(5) Ibid., 736 a, 35-37 ; b, 1 :
Ὅτι μὲν οὖν τὴν θρεπτικὴν ἔχουσι ψυχὴν, φανερόν... προϊόντα δὲ καὶ τὴν αἰσθητικὴν, καθ' ἣν ζῷον.

Aristote admet qu'ils ont ces sortes d'âmes, ainsi que le Νοῦς, en puissance, avant de les avoir en acte (1). Et maintenant, toutes ces âmes, nutritive, sensitive et intellective existent-elles antérieurement à l'être qu'elles animent, ou est-ce le privilège de quelques-unes seulement (2) ? Le Philosophe adopte cette seconde hypothèse : les âmes nutritive et sensitive ne peuvent préexister au corps et venir du dehors, car, leur action étant corporelle, elles ne sont pas susceptibles de subsister sans l'organisme dont elles sont l'entéléchie : « Il est évident... dit Aristote, que les âmes ne peuvent pas toutes exister antérieurement : pour tous les principes dont l'action est corporelle, il est clair qu'ils ne sauraient exister sans le corps ; il n'y a pas de marche, par exemple, sans pieds. Par conséquent, il est impossible que de tels principes viennent du dehors. » (3). Mais, comme nous l'avons vu, l'intellect actif, pensant sans organe, peut se passer du concours du corps : son action n'étant pas corporelle, on conçoit

(1) Comme l'explique Aristote, les fœtus et les semences n'ont l'âme nutritive en acte que lorsque, semblables aux fœtus séparés de la mère, ils sont capables de prendre leur nourriture et de faire la fonction de l'âme nutritive : Ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔχοντα, πρὶν ἢ καθάπερ τὰ χωριζόμενα τῶν κυημάτων ἕλκει τὴν τροφὴν καὶ ποιεῖ τὸ τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον (*de gen. an.*, II, 3, 736 b, 10-12). Et le Philosophe reconnait qu'il est logique d'appliquer à l'âme pensante ce qui a été dit de l'âme sensitive, à savoir que les êtres la possèdent tout d'abord en puissance : Ἑπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς. (*de gen. an.* II, 3, 736 b, 13...)

(2) « Il est nécessaire, dit Aristote, que toutes n'existent pas antérieurement, ou que toutes existent antérieurement ; ou que les unes aient une existence antérieure, les autres, non. » (*de gen. animalium*, ibid., 736 b, 15-17).

Quant aux âmes qui n'ont pas d'existence antérieure, elles peuvent être introduites dans la matière de l'être avec ou sans l'intermédiaire de la semence du mâle, et dans cette dernière hypothèse, elles viennent dans le mâle, ou toutes du dehors, ou aucune n'en vient, ou les unes en viennent et les autres, non (*de gen. an.*, ibid., 736 b, 17-20).

(3) Ibid., 736 b, 21-25 :
Ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν... ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον.

qu'il préexiste à l'être vivant et vienne du dehors dans l'embryon. Le Philosophe le déclare d'ailleurs explicitement :

« Reste donc, dit-il, que l'intellect seul vienne du dehors et que seul il soit divin, car son acte n'a rien de commun avec un acte corporel » (1).

« Mais, dit Chaignet (op. cit., p. 519), ...il n'en semble pas moins établi par l'expérience que le principe de vie, quelle qu'en soit l'origine première et inexplicable, se transmet dans certains êtres avec leur corps, dont leur âme est inséparable ; que dans ces êtres l'âme ne peut être formée séparément du corps, dont elle est l'acte, et par conséquent ne peut pas venir à ce corps du dehors, parce qu'elle lui est liée par sa propre nature. Toutes ces âmes sont les âmes d'un corps déterminé ; tous les corps sont les corps de certaines âmes. Mais le Νοῦς n'est pas cela, il n'a pas de corps... il (Aristote) dit qu'il n'est engagé dans aucun corps, et que par cela même il est divin, par opposition aux autres âmes, transmises par le germe de la femelle et le sperme du mâle, et dont Aristote dit expressément qu'elles ne peuvent pas venir du dehors : θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον, tandis qu'il soutient que le Νοῦς seul en peut venir ».

Par les mots θύραθεν ἐπεισιέναι Aristote semble donc entendre une véritable préexistence. Tel est l'avis, en particulier, d'Alexandre d'Aphrodise :

« Si l'intellect actif entre par la porte, dit-il, ce n'est pas à titre de partie ou de puissance de notre âme, mais c'est qu'il naît en nous venant du dehors » (2) ; il est donc une forme immatérielle : τὸ δέ ἐστιν εἶδος ἄϋλον αὐτὸ... c'est par sa propre nature qu'il est tel : ἔστι τῇ αὐτοῦ φύσει τοιοῦτος. Il est une substance indestructible, indépendamment de la matière : ἡ χωρὶς ὕλης οὐσία ἄφθαρτος ; aussi c'est à juste titre qu'Aristote l'appelle

(1) Ibid., 736 b, 27 :
Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον · οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.

(2) Alexandre, *de Anima, lib. alter*, 108, 22 :
θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν.

immortel : Διὸ καὶ... εἰκότως ἀθάνατος ὑπ' Ἀριστοτέλους καλεῖται νοῦς (Alexandre, ibid.).

Parmi les modernes, Zeller ne semble pas s'écarter de l'interprétation d'Alexandre touchant le sens du θύραθεν : il reconnaît que l'intellect arrive du dehors dans la semence « Er soll nämlich in den mütterlichen Leib zwar in dem Samen gelangen, in dem Samen gelangen, in diesen aber θύραθεν... (op. cit., II, 2, p. 593, note 5). Et l'expression θύραθεν ἐπεισιέναι implique si bien, pour lui, une préexistence réelle qu'il admet que l'intellect sort de la Divinité elle-même, « von der Gottheit ausgehe » (op. cit., II, 2, p. 594) : après avoir affirmé que « seul le Νοῦς vient du dehors dans l'homme » (er allein komme von aussen her in den Menschen) (p. 593), « qu'il n'a absolument rien affaire avec le corps » (das mit dem Körper schlechterdings nichts zu thun hat) (ibid), il se demande comment il pénètre dans la semence (ibid., 593) (1) : on résout le problème en admettant que l'esprit émane de la Divinité (ibid.) (2).

Renouvier, dans son *Manuel de philosophie ancienne* (t. II, op. cit., p. 134, note 3), considère Alexandre et les alexandristes comme les « vrais et purs interprètes d'Aristote », et Ravaisson est à peu près du même avis, puisque, pour lui, le Νοῦς ποιητικός est l'intelligence absolue qui réalise toutes les formes possibles et actualise l'intellect passif : « l'entendement est une puissance passive qui peut prendre toutes les formes, recevoir toutes les idées... L'intelligence absolue est l'activité créatrice qui fait venir à l'acte toute forme possible, et qui produit toute pensée... dans l'âme comme dans le monde des corps, il faut une cause première qui imprime le premier mouvement ; et cette cause première, supérieure à la science, que serait-ce, sinon Dieu même ? » (op. cit., t. I, p. 587-88).

(1) Davon nicht zu reden, dass uns nicht das geringste darüber gesagt wird, in welchem Zeitpunkt und auf welche Art es in denselben eintritt (p. 594).

(2) Und dieser Schwierigkeit lässt sich auch nicht durch die Annahme begegnen, dass der Geist unmittelbar von der Gottheit ausgehe.

Mais voici un autre son de cloche : M. Joyau, dans la *Revue de philosophie* de janvier 1910 (t. XVI, p. 5 sqq.) écrit : « Toutes les théories qui croient nécessaire d'expliquer l'exercice de l'intelligence humaine par une action extérieure nous paraissent avoir pour point de départ et pour fondement un contresens. Aristote, nous dit-on, enseigne que la raison se communique à nous du dehors, θύραθεν ; elle est donc autre que nous et distincte de notre personne. Cette interprétation, à notre avis, est bien loin d'être exacte. Dans le *Traité de la génération des animaux*, auquel est emprunté le mot θύραθεν dont on tire un si grand parti, il s'agit de tout autre chose que de la question qui nous occupe. Aristote étudie le mode de formation des diverses parties des êtres vivants ; il expose que les organes du corps doivent leur origine à la semence des parents qui ne fait que se développer ultérieurement par la nutrition, c'est-à-dire, l'absorption d'aliments ; mais il reconnaît que cette explication ne doit pas être étendue plus loin, qu'elle ne rend pas compte de l'existence et des caractères de l'intelligence chez les animaux qui en sont doués ; celle-ci doit donc avoir un autre principe, venir d'autre part (*Métaph.*, Θ, 10, 1051 b, 17 ; 1052 a, 1). Voilà tout ce que signifie le fameux mot θύραθεν ; il n'y faut pas voir autre chose ; il est tout à fait illégitime d'en tirer quelque conclusion sur la nature de l'intellect » (Joyau, p. 19).

En somme, d'après Joyau, Aristote prétendrait que les différentes parties du corps et les organes doivent leur origine à la semence des parents développée postérieurement par la nutrition, mais il reconnaîtrait que ce mode d'explication ne rend pas compte de l'existence et des caractères du Νοῦς ; en d'autres termes, il se refuserait simplement à expliquer mécaniquement ou physiologiquement l'apparition de l'intellect : celui-ci exige un autre principe, il vient d'autre part, θύραθεν. L'expression « entrer par la porte » n'impliquerait pas une préexistence réelle, mais seulement l'indépendance du Νοῦς par rapport au corps.

Et ce sont là les idées de Brandis qui écrit :

« On se demande si Aristote, sous le nom d'entendement actif, a compris une fonction de l'esprit universel divin, agissant sur

l'âme sensible, ou un esprit individuel. Pour la première interprétation, semble témoigner l'expression : « le Νοῦς seul vient du dehors dans le corps et seul il est divin. » Dans le même passage l'entrée du Νοῦς dans le corps est liée à la génération de l'âme mortelle : le Νοῦς n'est pas alors un principe primitivement étranger à cette âme et qui vient du dehors s'ajouter à elle pour compléter ses fonctions ; en sorte que ces mots ne signifient que l'état d'indépendance du Νοῦς par rapport à l'organisme » (cité par Chaignet, p. 523).

(Brandis, *Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Philosophie*, Berlin, 1835-1836, p. 1176.)

Selon Joyau, Aristote oppose organes et intelligence, requérant pour ceux-là et pour celle-ci des modes d'explication différents. Mais en réalité cette exégèse n'est pas exacte : le Philosophe oppose, non pas organes et intelligence, mais diverses espèces d'âmes ; pour se convaincre de cette vérité, il suffit de lire le passage en litige du *Traité de la génération des animaux*. Rappelons ce que nous avons déjà dit à ce sujet :

L'âme réside-t-elle, oui ou non, dans l'embryon ? Καὶ περὶ ψυχῆς ... πότερον ἐνυπάρχει τῷ σπέρματι καὶ τῷ κυήματι, ἢ οὔ. Tel est le problème. Aristote répond par l'affirmative à la question posée : l'embryon possède la vie et, par suite, l'âme qui est le principe de la vie (*De gen. an.* II, 3, 736 a, 32). Mais les différentes sortes d'âmes, nutritive (θρεπτική), sensitive (αἰσθητική) et intellective (νοητική) n'arrivent pas simultanément à l'existence, et l'être vivant ne les possède tout d'abord qu'en puissance : Ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔχοντα, dit Aristote en parlant de l'âme nutritive... Ἑπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς · πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν ἢ ἐνεργείᾳ. Puis le Philosophe se demande si toutes ces âmes existent antérieurement ou si c'est le privilège de quelques-unes : Ἀναγκαῖον δ' ἤτοι μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας... Et sa position est très nette : ne peuvent préexister au corps et venir du dehors que les âmes dont l'action n'est pas corporelle : ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι,

ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν ; seul le Νοῦς préexiste au corps parce que son acte n'a rien de commun avec l'organisme : Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι... les autres âmes, nutritive et sensitive, ne sont pas susceptibles de venir du dehors : θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. Où donc le Philosophe oppose-t-il organes et intelligence ? N'est-il pas toujours question des diverses sortes d'âmes, de leur origine, de leur apparition ? « Il est clair, dit Aristote, que ces âmes ne sont pas toutes susceptibles d'exister antérieurement, car pour tous les principes dont l'action est corporelle, il leur est évidemment impossible de subsister sans le corps... reste donc que seul l'intellect vienne du dehors... » D'une part, le Νοῦς, θύραθεν ἐπεισιέναι, et, de l'autre, les autres âmes, θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. Tel est le passage en question, fidèlement analysé. Parce qu'elle ne lui est pas conforme, l'exégèse de Joyau est inexacte. Et puis il est un peu téméraire, comme le fait Joyau, de regarder des théories comme celle d'Alexandre comme un contresens. Retenons le sage conseil donné par Rodier : « Il y a, semble-t-il, quelque outrecuidance à prétendre démontrer que les Thémistius et les Alexandre connaissaient moins bien que nous la langue ou la doctrine d'Aristote, et que des passages où ils n'ont trouvé aucune difficulté sont incorrects ou dénués de sens » (op. cit., t. I, préface, p. 3).

Mais, touchant les caractères des deux intellects, actif et passif, une confusion est possible et nous tenons à la dissiper immédiatement avant de pousser plus avant :

Au chapitre 4 du IIIe livre du *Traité de l'Ame*, Aristote nous parle longuement d'un intellect impassible, séparé, en puissance. Quel est cet intellect ? Puisqu'il est regardé comme impassible et séparé, on est tenté de répondre que c'est le νοῦς ποιητικός ; mais celui-ci, comme nous l'avons vu, est essentiellement acte, selon Aristote (*de An.*, III, 5). Comment se fait-il alors que le Philosophe, au risque de se contredire, le déclare en puissance ?

En réalité, comme le montre Rodier (op. cit., t. II, p. 461), il est question de l'intellect passif qui est séparé et impassible, comme le νοῦς ποιητικός, mais dans des sens très différents.

Voici d'abord le passage en litige du *Traité de l'Ame* III, 4 :

« En ce qui concerne la partie de l'âme, grâce à laquelle celle-ci possède la connaissance et la prudence... il nous faut examiner quel en est le caractère spécifique, et comment l'intellection vient à se produire. Si, [dirons-nous] donc, l'intellection est comme la sensation, elle consistera soit à recevoir quelque influence de l'intelligible, soit dans quelque autre chose de ce genre. Il faut donc que l'intellect soit impassible, mais qu'il soit susceptible de recevoir la forme ; qu'il soit, en puissance, tel que la forme, mais qu'il ne soit cependant pas cette forme [en acte], et que, ce qu'est le sensitif par rapport aux sensibles, l'intellect le soit par rapport aux intelligibles. Il est nécessaire, par conséquent, puisqu'il pense toutes choses, qu'il soit sans mélange, comme dit Anaxagore, afin qu'il domine, c'est-à-dire afin qu'il connaisse » (1). (Traduction Rodier utilisée dans cet ouvrage).

L'intellect dont il est question dans ce passage ne peut être que le νοῦς παθητικός, pour cette raison primordiale qu'il est regardé comme essentiellement puissance, tandis que le νοῦς ποιητικός est, par nature, acte (*De Anima*, III, 5, 430 a, 18). A trois reprises, le Philosophe affirme ce caractère de potentialité : « il faut donc que l'intellect... soit, en puissance, tel que la forme... » ; quelques lignes plus loin, l'auteur est encore plus explicite :

« De sorte que l'intellect ne peut avoir aucune autre nature que celle-ci : d'être en puissance. Par conséquent, cette partie de l'âme qu'on appelle l'intellect (et j'entends par intellect ce grâce à quoi l'âme pense et croit) n'est en acte aucun des êtres avant d'avoir pensé » (2).

(1) *De Anima*, III, 4, 429 a, 10-20 :
Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ... σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν · εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ.

(2) Ibid., 429 a, 21-24 :
Ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν...

Enfin, toujours dans le même chapitre, Aristote déclare que l'intellect dont il s'agit est en puissance même après s'être exercé, non pas, il est vrai, dans le même sens qu'avant de s'être exercé : « Mais, dit Aristote, lorsqu'il est devenu chaque [forme], et cela dans le sens où *le savant* s'entend de celui qui l'est en acte (ce qui a lieu lorsque [le savant] est capable de passer, de lui-même, à l'acte), alors l'intellect est, sans doute, encore en puissance d'une certaine façon, mais non pas de la même façon qu'avant d'avoir appris ou d'avoir trouvé » (1). En somme, il est en puissance tout comme le savant qui, tout en possédant la science, ne la prend pas comme objet de contemplation actuelle.

De plus, le Philosophe compare l'intellect dont il est question à une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit : « ce qui a lieu en ce qui concerne l'intellect, dit-il, doit se passer comme dans une tablette où il n'y a rien d'écrit en acte » (2). On ne saurait mieux reconnaître son caractère de potentialité et, par là même, le reconnaître identique au νοῦς παθητικός.

Ainsi, dans *De Anima* III 4, Aristote a en vue l'intellect passif qui, comme nous l'avons vu, est, lui aussi, impassible et séparé, mais non dans le même sens que l'intellect actif :

Si celui-ci est impassible, c'est parce qu'il ne peut rien devenir, étant tout en acte ; si le νοῦς παθητικός est impassible, c'est, au contraire, parce qu'il n'est rien et qu'il est tout en puissance. Pour se convaincre de cette vérité, il suffit de rechercher quelles sont, pour Aristote, les conditions de la passion, du changement :

D'après le *Traité de la génération et de la corruption* (I, 7), pour qu'il y ait passion au sens ordinaire du mot, κατὰ κοινόν τι, il ne faut pas que l'agent et le patient soient tout à fait semblables, car, selon Aristote qui partage en cela les opinions d'un grand nombre de ses prédécesseurs, le semblable ne peut rien souffrir du semblable parce que l'un n'est pas plus actif ni plus

(1) Ibid., 429 b, 5-9.

(2) *De An.*, ibid., 429 b, 31 ; 430 a, 1 :

Δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον...

passif que l'autre (1) ; il ne faut pas non plus qu'agent et patient soient complètement différents, car, comme le dit le Philosophe, la blancheur, par exemple, ne peut exercer aucune action sur la ligne, laquelle à son tour n'est pas susceptible d'éprouver quelque chose de la part de la blancheur (2). Donc, il faut qu'agent et patient soient, d'une part, semblables, en faisant partie d'un même genre, et, d'autre part, différents, en étant contraires ou opposés au sein d'un même genre (3). Ainsi, il ne suffit pas que le patient soit en puissance ; celui-ci doit être en puissance ce que l'agent est en acte, et, qui plus est, être en puissance le contraire de ce qu'est l'agent, l'un et l'autre appartenant à un même genre.

Revenons à l'intellect passif : il n'est absolument rien en acte ; Alexandre le compare à une tablette qui n'a reçu aucun caractère, ou, plus exactement, au non-écrit de la tablette (v. ad loc., note suivante) ; du coup, il n'existe absolument aucune communauté de genre entre lui et un agent quel qu'il soit, et toute passion devient impossible.

Mais, dira-t-on, il pâtit bien quand il est actualisé par le νοῦς ποιητικός. Non, répond Alexandre d'Aphrodise, ce qui pâtit, ce n'est pas lui mais le sujet qui le possède : « L'intellect matériel, dit l'éminent commentateur, n'est... qu'une aptitude (ἐπιτηδειότης) à la réception des formes et il ressemble à une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit, ou plutôt *au non-écrit de la tablette*, et non à la tablette elle-même. Car la tablette elle-même est une des choses [déterminées et actuelles]. C'est pourquoi ce sont plutôt l'âme et l'animal qui la possède qui ressemblent à la tablette, et le non-écrit de la tablette est, comme l'intellect qu'on

(1) *De gen. et corr.*, I, 7, 323 b, 3-5 :

Οἱ μὲν γὰρ πλεῖστοι τοῦτό γε ὁμονοητικῶς λέγουσιν, ὡς τὸ μὲν ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πᾶν ἀπαθές ἐστι διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον ποιητικὸν ἢ παθητικὸν εἶναι θάτερον θατέρου...

(2) Ibid., 7, 323 b, 25.

(3) Ibid., 324 a, 3-6 :

Ὥστ' ἀνάγκη πῶς μὲν εἶναι ταὐτὰ τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, πῶς δ' ἕτερα καὶ ἀνόμοια ἀλλήλοις. Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ πάσχον καὶ τὸ ποιοῦν τῷ μὲν γένει ταὐτὰ καὶ ὅμοια τῷ δ' εἴδει ἀνόμοια...

appelle matériel, l'aptitude à recevoir l'écriture. De même donc que, en ce qui concerne la tablette, celle-ci, qui a en elle la capacité de recevoir l'écriture, pâtit quand elle la reçoit, tandis que la capacité elle-même ne pâtit pas pour être amenée à l'acte, ... de même l'intellect ne pâtit pas, n'étant rien d'actuel » (1).

En résumé, l'intellect actif est impassible, parce qu'il est tout en acte et, par suite, ne peut rien devenir ; l'intellect passif est impassible parce qu'il est tout en puissance et, par suite, n'a absolument rien de commun avec aucun agent. Pâtir pour ce dernier, c'est simplement être tout en puissance, et, comme le fait remarquer Rodier (op. cit., p. 461), c'est précisément parce qu'il pâtit dans ce sens-là qu'il ne pâtit au sens ordinaire du mot, κατὰ κοινόν τι.

C'est également dans des sens tout différents que les deux intellects sont séparés : le νοῦς ποιητικός est séparé parce que, étant immortel, il peut subsister sans le corps ; le νοῦς παθητικός est lui aussi χωριστός, mais simplement parce qu'il est réceptivité pure : « il est séparé, dit Rodier (ibid.), comme l'aptitude à recevoir les caractères est séparée de la tablette. »

Il est à noter que tous les commentateurs anciens, Thémistius, Alexandre, Philopon, Simplicius, regardent l'intellect passif comme impassible et séparé, dans un sens tout autre que l'intellect actif :

« Et cet intellect est séparé, impassible, sans mélange, et nous entendons l'intellect en puissance, dit Thémistius (2). »

Simplicius parle aussi de l'impassibilité du νοῦς παθητικός dans son commentaire du *De Anima* (3). Et nous avons vu que, commentant le texte 430 a, 1 du *De Anima*, Alexandre attribue l'impassibilité à l'intellect passif, parce que celui-ci est tout en puissance : l'intellect ne pâtit pas, dit-il, n'étant rien d'actuel » (v. ad loc., avant-dernière note).

(1) Alexandre, *de Anima*, 84, 21.

(2) Καὶ ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής. ὃν δὲ λέγομεν δυνάμει νοῦν, εἰ καὶ τὰ μάλιστα αὐτῷ τὰ αὐτὰ ἐπιφημίζομεν... (Themistii paraphrases..., 182, 4) :

(3) Ἡ ὥσπερ ὁ παθητικὸς νοῦς ὁ ἔτι ἀτελὴς κατὰ τὴν ἀπάθειαν καὶ τὴν δύναμιν... (Simplicii in libros Arist. *De Anima*... 243, 38).

Mais revenons au νοῦς ποιητικός : celui-ci, comme nous l'avons vu, est essentiellement acte, pense toujours, est indestructible, immortel, et même éternel, c'est-à-dire, préexiste réellement au corps. Tels sont ses principaux caractères.

Mais alors quelle est sa nature intime ? appartient-il au monde sublunaire ou au monde supra-lunaire ? Aristote n'a pas répondu à cette question : il a posé le problème de la nature du νοῦς ποιητικός, il a même réuni la plupart des matériaux nécessaires à sa résolution ; il n'a cependant pas donné la solution définitive. Mais de ces matériaux, c'est-à-dire, des caractères mêmes du νοῦς en question, caractères que nous venons d'énumérer à la suite du Philosophe, il est possible de tirer la solution, maintenant que nous connaissons la théorie aristotélicienne des moteurs immobiles :

L'intellect actif est immortel et éternel ; mais il existe une substance possédant les mêmes attributs, celle-là même qui constitue les moteurs immobiles : Φανερὸν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους ... (*Métaph.*, Λ, 8, 1073 b), (v. ad loc., p. 170). L'intellect actif est forme pure, il est séparé, χωριστός ; mais comme nous l'avons vu, les moteurs célestes, eux aussi, sont formes pures, n'étant nullement susceptibles d'être limités par les sphères qu'ils animent et qu'ils meuvent. L'intellect actif est impassible, immuable ; mais les moteurs célestes sont également à l'abri de tout changement, substantiel ou accidentel (v. ad loc., p. 173 sqq). L'intellect actif est indestructible ; les moteurs immobiles ont ce privilège, étant éternels : ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος οὐσία τις οὖσα (*Métaph.*, Λ, 8, 1073 a, 34), voilà pour les ἀρχαί célestes et : ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι (*De Anima*, I, 4, 408 b, 18 sq.), voilà pour le νοῦς en question. On ne peut nier l'analogie des expressions qui se rapportent à l'intellect actif et aux moteurs immobiles, analogie qui a frappé Th. Gomperz (*Les Penseurs de la Grèce*, t. III, p. 221, note 2). Poursuivons : le νοῦς ποιητικός est essentiellement acte ; mais les moteurs des sphères excluent aussi toute virtualité, puisqu'ils sont à l'abri de tout changement, quel qu'il soit. L'intellect actif est immobile,

indivisible, sans grandeur ; ἀκινήτους καθ' αὑτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους, dit Aristote (*Métaph.*, Λ, 8, 1073 a, 38) en parlant des moteurs immobiles.

Que devons-nous conclure ? que le νοῦς ποιητικός et les moteurs des sphères possèdent les mêmes attributs. Pourquoi dès lors ne les identifierions-nous pas et n'admettrions-nous pas que l'intellect actif fait partie de cette hiérarchie de premiers principes qui président aux mouvements des sphères ?

C'est ainsi que l'avait déjà compris Cicéron qui écrit dans les *Secondes Académiques*, chapitre VII : « Aristote admettait un cinquième élément tout particulier, distinct de ceux que j'ai nommés, et dont étaient faits les astres et les esprits » (OEuvres complètes de Cicéron, trad. de NISARD, t. III, p. 430 a, 34).

Mais ce sont surtout les Arabes, Averroès en particulier, qui répondirent par l'affirmative aux questions que nous venons de poser : pour eux il n'existe aucune différence de nature entre l'intellect actif et les moteurs célestes et Averroès enseigne, dans son *Abrégé de la Métaphysique* (*Epit. Métaph.*, f. 397 v°, 398 (édit. 1560)) que le νοῦς ποιητικός est identique au dernier des moteurs immobiles, celui qui est le plus voisin de l'humanité et qui appartient au système lunaire.

On objectera : si vous reconnaissez que l'intellect actif possède les mêmes attributs que le Premier Moteur, pourquoi ne l'identifiez-vous pas avec ce dernier ? Aristote n'autorise-t-il pas cette identification, quand, au chapitre VII du livre Λ de la *Métaphysique*, il compare l'intelligence divine à l'intelligence humaine ? Dans ce chapitre, en effet, le Philosophe semble n'établir qu'une différence de degré, et non de nature, entre ces deux intelligences : l'une, celle de Dieu, pense toujours, tandis que l'autre, celle de l'homme, ne pense que par intervalles (1).

Comme nous l'avons expliqué à la suite de M. Mansion, et ici nous nous contentons de résumer nos conclusions, le Premier

(1) Aristote écrit notamment : « Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν (*Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b, 24). Ici, contemplation continue, ἀεί, là, contemplation intermittente, ποτέ, mais ici comme là contemplation : différence de degré et non de nature.

Moteur ne peut pas être multiplié en plusieurs exemplaires et les moteurs célestes, y compris le Πρῶτον Κινοῦν, sont tous d'espèces différentes, uniques en leur genre et hiérarchisés entre eux ; chacun est à lui seul une espèce, tout comme les anges dans la théologie catholique. Pour résumer notre manière de voir, nous dirions volontiers : pour Aristote, le Πρῶτον Κινοῦν et les moteurs célestes ne sont pas des individus, car, qui dit individu dit 'être susceptible d'être répété'.

Supposons maintenant que le νοῦς ποιητικός soit identique au Premier Moteur et que chaque homme participe au Νοῦς divin : force est bien d'admettre dans ce cas que l'intellect du Premier Moteur, se trouvant identique chez tous les hommes, est multiplié en plusieurs exemplaires : l'espèce « Νοῦς divin » serait alors réalisée en un certain nombre d'individus contrairement à la pensée du Philosophe ; le Premier Moteur deviendrait un individu susceptible d'être répété. Que l'on songe aux difficultés énormes que soulèverait une telle conception !

APPENDICES

La notion de φύσις.

Il est certain que le terme φύσις n'est pas parfaitement clair chez Aristote ; Bonitz, dans son *Index* (v. 836 a, 18), a noté les incertitudes de la signification de ce mot, et Zeller se plaint qu'Aristote ne se soit pas expliqué d'une manière suffisamment précise à ce sujet (op. cit., II², p. 386, en bas, à 389).

Dans sa *Physique*, cependant, Aristote donne de la φύσις une définition qui dissipe bien des obscurités : « La nature, dit-il, est un principe et une cause de mouvement et de repos pour [la chose] en quoi elle réside immédiatement [et à titre d'] attribut essentiel et non accidentel [de cette chose]. » (traduction Hamelin, *Aristote. Physique*, II, p. 1) (1).

Mais, dira-t-on, et c'est là une première difficulté soulevée par cette définition, la nature n'est pas toujours un principe de mouvement et de repos : c'est ainsi que l'éther se meut en tournant sur lui-même, de sorte que la définition précédente ne saurait s'appliquer à lui : elle manque donc de généralité.

Tel est, semble-t-il, l'avis d'Alexandre d'Aphrodise ; Aristote ayant déclaré dans le *Traité de l'âme* (2) qu'un corps est naturel

(1) *Phys.*, II, 1, 192 b, 20-23 :
Ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

(2) *De Anima*, II, 1, 412 b, 15 :
Οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.

quand il a en lui-même un principe de mouvement et de repos, Alexandre écrit : « A quoi s'appliquent les mots : « *qui possède en lui un principe de mouvement et de repos* ? Si tel est, en effet, le corps naturel, comment est-il possible que le corps divin, n'ayant pas en lui un principe de repos, soit un corps naturel ? » telle est la difficulté que résout Alexandre, en suggérant que la définition du corps naturel et de la nature, telle qu'elle se trouve dans la *Physique* et le *De Anima*, ne convient qu'aux êtres engendrés : « Peut-être... Aristote n'a-t-il pas voulu parler de tous les corps naturels, mais seulement de ceux dans lesquels se produit l'âme » (Alexandre, ἀπ. κ. λύσ., II, 25, 76, 16) (1).

« Mais, dit Hamelin (*Arist. Phys.* II, p. 36), ... Philopon (199, 19) n'a pas tort de repousser cette interprétation restrictive : car il songe sans doute que la *Physique* est un traité général qui domine tous les ouvrages d'Aristote sur les choses naturelles, de quelque ordre qu'elles soient. » En d'autres termes, la définition de la nature fournie par la *Physique* doit être générale. Et le même Philopon semble bien avoir tourné la difficulté, car il écrit : « Il est... possible, dit-il, d'entendre la définition que la nature est un principe de mouvement et de repos en ce sens que la nature ne serait pas, dans tous les cas, un principe de repos pour ce en quoi elle est un principe de mouvement et inversement, mais qu'elle serait pour les êtres naturels une cause de mouvement et de repos, soit que les deux états se rencontrent dans un sujet ou l'un d'eux seulement. » (Philoponi (J) in Aristotelis *Physicorum* libros... 199, 12) (2).

Cela revient à dire que, dans la définition, il faudrait remplacer καὶ par ἢ et lire : la nature est un principe de mouvement ou de repos, κινεῖσθαι ἢ ἠρεμεῖν au lieu de κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν.

Cette première difficulté est à peine écartée qu'une autre surgit aussitôt : on comprend, objectera-t-on, que le mouvement ait besoin d'un principe, mais il n'en est plus de même pour le

(1) Cité par Rodier, op. cit., t. II, p. 183.
(2) Cité par Hamelin, *Arist. Phys.*, II, p. 37.

repos, pour l'immobilité. La nature ne peut être qu'un principe de mouvement.

Non pas : il convient de ne pas confondre repos et immobilité. « Le repos, dit Aristote, est l'immobilité de ce qui possède le mouvement » (1). Qu'est-ce à dire ? Que le repos est l'immobilité de ce qui est capable de mouvement. Précisons davantage : le repos est inintelligible sans un mouvement antérieur, il est postérieur au mouvement, et nous devons voir en lui la simple cessation, Aristote dit expressément (2) : la privation du mouvement. Quant à l'immobilité pure et simple ou absolue, elle est l'état de ce qui n'est nullement susceptible de mouvement ; elle est, non pas la cessation, mais la négation totale de tout mouvement. « C'est pourquoi, fait justement remarquer Hamelin (*Syst. d'Arist.*, p. 301), le repos ne peut s'expliquer que par une certaine intervention du principe du mouvement. »

La nature, avons-nous dit à la suite du Philosophe, est un principe de mouvement ou de repos pour la chose en quoi elle réside immédiatement (πρώτως) et à titre d'attribut essentiel, et non pas accidentel de cette chose. En d'autres termes, la nature est dans son sujet immédiatement et en même temps essentiellement. Que faut-il entendre par ces expressions ?

La nature existe dans son sujet, d'une part, immédiatement, c'est-à-dire, sans aucun intermédiaire, et, d'autre part, essentiellement, c'est-à-dire, en tant qu'elle découle nécessairement de la définition de son sujet. Prenons un exemple : l'égalité de ses angles à deux droits est pour le triangle isocèle un attribut essentiel, car l'isocèle est un triangle et, en tant que tel, il a ses angles égaux à deux droits : de la définition même de l'isocèle résultent nécessairement ces deux qualités : le fait d'être un triangle et d'avoir ses angles égaux à deux droits. Mais cet attribut essentiel est-il immédiat ? Non, car, comme on le voit, il n'appartient à l'isocèle que médiatement, c'est-à-dire, par un intermédiaire,

(1) *Physique*, III, 2, 202 a, 4 :
Ὧ γὰρ ἡ κίνησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡ ἀκινησία ἠρεμία.
(2) *Phys.*, VIII, 1, 251 a, 26 :
Ἡ γὰρ ἠρέμησις στέρησις τῆς κινήσεως.

celui du triangle en l'espèce. En nous permettant de préciser la nature de ces termes « immédiatement », « essentiellement », cet exemple nous montre en même temps que ces deux termes ne sont pas identiques. Comme le dit Simplicius, à qui nous avons emprunté l'exemple précédent, « immédiatement diffère d'essentiellement. Tout ce qui est essentiel n'est pas immédiat, et tout ce qui est immédiat n'est pas essentiel. Si, en effet, un attribut appartient essentiellement à une chose et que celle-ci à son tour appartienne essentiellement à une autre, le premier attribut appartient essentiellement à cette dernière, mais il ne lui appartient pas immédiatement » ; et Simplicius de recourir à l'exemple du triangle isocèle : « l'égalité de ses angles à deux droits n'appartient pas immédiatement à l'isocèle, mais seulement par l'intermédiaire du triangle (οὐ πρώτῳ τῷ ἰσοσκελεῖ. ἀλλὰ διὰ μέσου τοῦ τριγώνου). Inversement, la blancheur appartient immédiatement à la surface et la vertu à l'âme : car ce n'est pas par quelque intermédiaire (δι' ἄλλου τινὸς μέσου). Cependant ces attributs ne sont pas essentiels (οὐ μέντοι καθ' αὑτὸ ὑπάρχει ταῦτα) : car ce ne sont pas des compléments de l'essence (συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας) de leurs sujets et ils ne sont pas contenus dans leur définition. Il est naturel que la blancheur se sépare de la surface et la vertu de l'âme » (Simplicius, commentaire de la *Physique*, p. 267, 22, cité par Hamelin dans son *Aristote Phys.*, II, p. 37-38). En résumé, un attribut peut être essentiel sans être immédiat, comme l'égalité de ses angles à deux droits pour l'isocèle, et un attribut peut être immédiat sans être essentiel, comme la blancheur pour la surface et la vertu pour l'âme.

Revenons à la nature : elle doit être, selon Aristote, pour le sujet dans lequel elle réside, un attribut à la fois essentiel et immédiat. Et nous savons maintenant ce que cela signifie : la nature doit appartenir à son sujet sans aucun intermédiaire et découler nécessairement de la définition et de l'essence de ce sujet ; Aristote dit qu'elle doit en découler καθ' αὑτό, ou, plus exactement, συμβεβηκὸς καθ' αὑτό. Le rapprochement de ces deux expressions si différentes, καθ' αὑτό et συμβεβηκός, n'est point pour nous étonner :

Dans un sens strict, καθ' αὑτό, essentiellement, et συμβεβηκός, accidentellement, sont nettement opposés ; mais en les prenant dans un sens large, Aristote les unit pour désigner des caractères qui, tout en ne faisant pas partie de l'essence d'une chose, lui appartiennent cependant nécessairement et en découlent ; le Philosophe appelle de tels caractères καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα et il cite comme exemple la propriété que possède un triangle d'avoir ses angles égaux à deux droits (1). Et la démonstration a précisément pour objet, non pas l'essence qui ne se démontre pas et que l'intellect saisit par une sorte d'intuition immédiate (2), mais ces καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα que l'esprit tire à partir de l'essence et de la définition (3). Jusqu'à présent, nous avons, pour simplifier les choses, et nous continuerons à le faire, nous avons dit que la nature appartient καθ' αὑτό à son sujet : en réalité, elle lui appartient συμβεβηκὸς καθ' αὑτό ; en d'autres termes, elle est un attribut essentiel qui résulte nécessairement de l'essence et qui en est déduit par démonstration.

Étant un attribut essentiel et immédiat, la nature, par suite, est un principe interne et immanent de mouvement ou de repos, et c'est par ce caractère d'immanence qu'elle se distingue de l'art : « L'art, écrit Aristote, est principe en une autre chose (ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ), la nature est principe dans la chose même (ἀρχὴ ἐν αὐτῷ) » (4). Cela revient à dire que les œuvres dues à l'art ont le principe de leur production en d'autres choses, en dehors d'elles : cela est surtout manifeste pour les choses artificielles, comme une maison ou tout autre objet, faites de mains d'homme.

Il est vrai que parfois, dans les œuvres d'art, le principe de production est interne : c'est ce qui arrive, par exemple,

(1) *Métaph.*, Δ, 30, 1025 a, 30....

(2) *Métaph.*, K, 1, 1059 a, 30 :
Εἰ γὰρ περί γε τὰ συμβεβηκότα ἀποδειξίς ἐστιν, περὶ τὰς οὐσίας οὐκ ἔστιν...

(3) *An. post.*, I, 7, 75 a, 42 :
Τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις. Ἐξ ὧν μὲν οὖν ἡ ἀπόδειξις, ἐνδέχεται τὰ αὐτὰ εἶναι...

(4) *Métaph.*, Λ, 3, 1070 a, 7 :
Ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ.

quand un homme, qui est médecin, se guérit : en tant que guéri, cet homme est une œuvre d'art, et, dans ce cas, le principe de production est bien interne, puisque c'est le malade qui est lui-même cause de sa guérison.

Il est juste, sans doute, de reconnaître que le médecin en question est comparable à la nature en tant que le principe de son action est interne et spontané, mais il lui manque encore quelque chose pour être tout à fait semblable à la nature : ce qui lui manque, c'est d'être, par essence, principe de son action. En effet,

Après avoir déclaré que la nature réside dans son sujet comme attribut essentiel et immédiat, Aristote ajoute : « Je dis [à titre d'attribut] non accidentel parce qu'il pourrait arriver qu'un homme, étant médecin, fût lui-même la cause de sa propre santé ; et cependant ce n'est pas en tant que recevant la guérison qu'il possède l'art médical ; mais, par accident, le même homme est un médecin et le sujet d'une guérison : aussi ces deux [qualités] se séparent-elles l'une de l'autre » (1) (traduction Hamelin, op. cit., p. 2). Qu'est-ce à dire ? Que c'est par accident que le médecin dont il s'agit est principe de son action :

Supposons que ce soit le malade qui se guérisse en tant que malade ; dans ce cas, c'est le malade qui guérit le malade, c'est le malade qui, en vertu de son essence, est principe de son action, et nous nous trouvons alors en présence d'une véritable œuvre naturelle. Mais le médecin de notre exemple se guérit, non pas en tant que malade, mais en tant que médecin : c'est le médecin qui guérit le malade, et ce dernier a le principe de son action hors de lui, en l'espèce, dans le médecin. Et si, en fait, malade et médecin ne constituent qu'une seule et même personne, c'est, nous avertit Aristote, par accident, car il se pourrait fort bien

(1) *Phys.*, II, 1, 192 b, 23-28 :
Λέγω δὲ τὸ μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι γένοιτ' ἂν αὐτὸς ἑαυτῷ τις αἴτιος ὑγιείας, ὢν ἰατρός · ἀλλ' ὅμως οὐ καθὸ ὑγιάζεται, τὴν ἰατρικὴν ἔχει, ἀλλὰ συμβέβηκε τὸν αὐτὸν ἰατρὸν εἶναι καὶ ὑγιαζόμενον · διὸ καὶ χωρίζεταί ποτ' ἀπ' ἀλλήλων. Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν ποιουμένων. Et Aristote d'affirmer l'extériorité du moteur dans les œuvres d'art (28-32).

qu'ils soient deux personnes différentes. Hamelin, qui exprime fort bien la pensée du Stagirite à ce sujet, écrit : « Ce qui manque au médecin qui se guérit lui-même (pour être complètement semblable à la nature), c'est de posséder le principe de son action en tant qu'il est le sujet qui subit et en qui se développe cette action. C'est par accident que l'agent et le sujet de la guérison se trouvent ici ne faire qu'un. La nature au contraire est dans le mobile en tant que ce mobile est ce qu'il est, c'est-à-dire un sujet apte à être mû, et réciproquement la nature, de même qu'elle est exigée par le mobile auquel elle est unie, exige ce mobile (*Phys.*, II, 1, 192 b, 22-26 ; cf. Themist., *paraphr. Phys.*, 158, 25 sqq. Spengel). » (*Système d'Aristote*, p. 302).

En résumé, la nature se distingue de l'art parce qu'elle est un principe interne et immanent : comme le dit encore Hamelin (*Aristote Phys.*, II, p. 39) « dans les choses artificielles le moteur est toujours extérieur en droit et s'il est interne, c'est par accident et non comme appartenant essentiellement à la chose ».

Si nous voulons maintenant préciser les rapports qui existent entre l'art et la nature, nous dirons avec le Philosophe que, tout en accomplissant des œuvres que ne fait pas la nature, l'art n'est qu'une imitation de cette dernière : « Maintenant, dit Aristote (trad. Hamelin, p. 27), d'une manière générale, l'art ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer, ou bien il l'imite » (1).

La nature, avons-nous dit, est un principe interne et immanent de mouvement ou de repos, mais est-elle la matière ou la forme ? Telle est la question qui se pose nécessairement maintenant, puisque, selon Aristote, tout être est formé d'une matière et d'une forme.

Dans la *Physique* (II, 1, 193 a, 30 à 193 b, 12) Aristote prouve longuement que la nature est la forme :

« En un autre sens, dit-il, (la nature), c'est le type et la forme

(1) *Phys.*, II, 8, 199 a, 15 :
Ὅλως τε ἡ τέχνη, τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.

telle qu'elle est dans le concept. De même, en effet, qu'on appelle art [dans les choses] ce qu'il y a [en elles] de conformité à l'art et de technique, de même on appelle nature [ce qui constitue dans les choses] la conformité à la nature et le caractère naturel. Or là [c'est-à-dire dans le domaine des choses artificielles] nous ne dirons pas d'un objet qu'il est conforme à l'art, qu'il y a en lui de l'art, s'il n'est [par exemple] qu'un lit en puissance, et ne possède pas encore la forme du lit ; [ne disons donc] pas non plus [l'équivalent] à propos des choses naturelles [dans le même cas] : car la chair ou l'os en puissance ne possède pas encore sa nature et n'existe pas par nature jusqu'à ce qu'il ait reçu la forme de la chair ou de l'os telle qu'elle est dans le concept, celle que nous énonçons pour définir l'essence de la chair ou de l'os. De sorte que, en cet autre sens, la nature doit être, dans les choses qui possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement, le type et la forme.... Cette nature est plus [nature] que la matière : en effet, chaque chose est dite [être ce qu'elle est] plutôt quand elle est en acte que lorsqu'elle est en puissance. En outre un homme naît d'un homme (mais non un lit d'un lit et c'est pourquoi on dit que la figure du lit n'en est pas la nature, que c'est le bois [qui est cette nature], parce que, par bourgeonnement, il se produirait du bois et non un lit) ; or si cela est, c'est encore que la forme constitue la nature, car un homme naît d'un homme » (trad. Hamelin, op. cit., p. 4) (1)

Dans cette argumentation quelque peu compliquée, il faut bien l'avouer, les commentateurs, Alexandre, Philopon, Simplicius... ont distingué trois arguments dont les deux premiers, comme on va le voir, sont fort semblables :

(1) *Phys.*, II, 1, 193 a, 28-123 b, 12 :
Ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὑτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς · ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. Ὥσπερ γὰρ τέχνη λέγεται τὸ κατὰ τέχνην καὶ τὸ τεχνικόν, οὕτω καὶ φύσις τὸ κατὰ φύσιν λέγεται καὶ τὸ φυσικόν... Καὶ μᾶλλον αὕτη φύσις τῆς ὕλης · ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται, ὅταν ἐντελεχείᾳ ᾖ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει. Ἔτι γίγνεται ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ κλίνη ἐκ κλίνης · διὸ καί φασιν οὐ τὸ σχῆμα εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὸ ξύλον, ὅτι γένοιτ' ἄν, εἰ βλαστάνοι, οὐ κλίνη, ἀλλὰ ξύλον. Εἰ δ' ἄρα τοῦτο τέχνη, καὶ ἡ μορφὴ φύσις · γίγνεται γὰρ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος.

Considérons les choses artificielles : tant qu'elles sont en puissance ce qu'elles doivent être, tel un lit qui n'est encore que des planches, il ne nous est pas possible de dire qu'il y a en elles de l'habileté technique, qu'elles portent la marque de l'art, et nous n'avons le droit de leur attribuer ces qualifications que quand elles sont en acte ce qu'elles doivent être. Eh bien ! il en est de même pour les choses naturelles : nous ne pouvons leur reconnaître le caractère de choses naturelles que quand elles sont en acte ce qu'elles doivent être, chair ou os dit Aristote. Or, l'être en acte, c'est l'être informé. Par suite, une chose naturelle n'est naturelle que quand elle a été actualisée par la forme, et c'est cette dernière qui constitue la nature. Tel est le premier argument (depuis ὥσπερ γάρ 193 a 31 jusqu'à καὶ τὸ εἶδος 193 b 4). Le second argument (καὶ μᾶλλον, 193 b 6 jusqu'à ὅταν δυνάμει, 8) est excellemment commenté par Alexandre, et c'est Simplicius qui nous a conservé le texte même d'Alexandre (Simplicius, commentaire de la *Physique*, op. cit., p. 277, 31, cité par Hamelin (*Aristote Phys.*, II), p. 46-47) :

« Chaque être, dit Alexandre, est ce qu'il est lorsqu'il est en acte ; par conséquent les choses naturelles sont naturelles lorsqu'elles sont en acte ; or un être est en acte lorsqu'il possède sa forme, donc les choses naturelles sont naturelles lorsqu'elles possèdent leur forme ; mais ce dont la présence fait que les choses naturelles sont naturelles est leur nature, et c'est par la présence de la forme que les choses naturelles sont naturelles ; donc, c'est la forme qui est la nature. » Comme on s'en rend compte, cet argument ne diffère guère du premier.

Le troisième argument (ἔτι γίγνεται, 193 b 8... ἄνθρωπος, 12) est plus délicat et plus subtil :

« En outre, dit Aristote, un homme naît d'un homme » (II, 1, 193 b, 8) Qu'est-ce à dire ? Que les choses naturelles naissent les unes des autres, et qu'un homme n'est vraiment tel que par la forme, et que, par suite, c'est la forme qui est la nature. Mais, objectera-t-on, et Aristote a prévu l'objection, mais les choses artificielles ne naissent pas ainsi les unes des autres : enfouissez un lit et supposez qu'il se produise un bourgeonnement ; c'est du bois et non un lit qui pousse, d'un lit il ne naît pas un lit, c'est-à-dire, de la forme qu'est le lit ne naît pas la même forme, mais la matière actualisée par cette forme, en l'espèce, du bois. Du coup, nous pourrions raisonner ainsi, et c'est ce qu'a fait le sophiste Antiphon que cite Aristote (1) ; ce qui persiste le plus sous le changement, c'est la matière, le bois, et non la forme, le lit ; c'est donc la matière qui constitue la nature.

Mais n'oublions pas que les choses naturelles naissent les unes des autres. Pour prouver que c'est la matière qui est la nature, on ne considère que les choses artificielles ; pareille manière d'argumenter reste sans valeur puisqu'il est établi que les choses naturelles, celles que l'on doit avoir en vue quand on recherche si la nature est la forme ou la matière, sont naturelles par la forme et que, par suite, c'est la forme qui est la nature. Tel est l'avis de Simplicius dont nous avons reproduit l'interprétation :

« En outre, si pour soutenir que la matière et non la forme constitue la nature, on se fonde sur cette raison que, quand on enfouit un lit et qu'il y a bourgeonnement, c'est du bois qui pousse sur le bois et non un lit, puisque, d'autre part, d'un homme il naît un homme et qu'un homme est homme par sa forme, on devra avouer que c'est la forme qui est la nature. Sans doute d'un lit il ne naît pas un lit, mais d'un homme il naît un homme, comme du bois il naît du bois, et, d'une manière générale, si les choses artificielles ne naissent pas les unes des autres, les choses naturelles naissent ainsi. Et puisque cela est, il fallait se régler sur les choses naturelles et dire que c'est la forme qui est la nature et non le nier en s'autorisant des choses artificielles. L'art, en effet, ne rend pas les formes capables d'engendrer leur semblable ; mais il en est autrement de la

(1) Aristote écrit en effet : Σημεῖον δέ φησιν Ἀντιφῶν ὅτι, εἴ τις κατορύξειε κλίνην καὶ λάβοι δύναμιν ἡ σηπεδὼν ὥστ' ἀνεῖναι βλαστόν, οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην, ἀλλὰ ξύλον, ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τὴν τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὖσαν ἐκείνην ἥ καὶ διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς. (*Phys.*, II, 1, 193 a, 12).

nature » (Simplicius, op. cit., 278, 10, cité par Hamelin, *Aristote Phys.* II, p. 50).

La nature est donc la forme, mais n'est-elle que la forme ? Il ne semble pas, car Aristote écrit : « Cette nature est plus [nature] que la matière » (supra, p. 207). Mais alors la nature est aussi la matière ! Il n'y a rien là qui doive nous étonner, et pareille affirmation de la part du Philosophe est postulée par l'existence même du devenir : la chair et l'os en puissance, c'est-à-dire, la matière, ont déjà la nature de la chair et de l'os, et il faut bien qu'il en soit ainsi, car comment la chair et l'os en puissance passeraient-ils à l'acte s'il n'existait pas en eux ce principe immanent qu'est la nature, cette idée directrice qui seule est susceptible de développer des virtualités et de les orienter vers un but déterminé ? Sans ce principe, sans cette idée, bref, sans la nature résidant déjà dans la matière et la constituant, tout devenir devient impossible. La matière est donc aussi nature, mais à un degré moindre que la forme : καὶ μᾶλλον... déclare en effet Aristote, la forme est nature plus que la matière.

Nous arrivons donc à cette conclusion : principe interne et immanent de mouvement ou de repos, la nature est surtout la forme et, à un degré moindre, la matière. Nous pourrions être tenté de soutenir que la φύσις est le composé de matière et de forme : « Quant à ce qui résulte de [la réunion] de ces deux [termes, matière et forme], écrit le Stagirite, ce n'est pas une nature, mais c'est une chose existant par nature, un homme, par exemple » (1). En d'autres termes, matière et forme, par leur union, forment une synthèse nouvelle dont la nature constitue les éléments : la φύσις est tout d'abord la matière et, à un degré supérieur, la forme.

Nous allons maintenant appliquer tous ces résultats fournis par le raisonnement à la réalité, aux êtres du monde, soit sublunaire, soit supra-lunaire :

(1) *Phys.*, II, 1, 193 b, 5 :
Τὸ δ' ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐκ ἔστι, φύσει δέ, οἷον ἄνθρωπος.

Dans les êtres du monde sublunaire, Aristote distingue (1) ceux qui sont inanimés, c'est-à-dire les quatre éléments et les mixtes, et ceux qui sont animés, l'homme, les animaux et les plantes : les premiers sont composés d'une matière et d'une forme, laquelle ressemble beaucoup à l'idée directrice de Cl. Bernard : c'est ainsi que parmi les éléments, le grave et le léger se portent naturellement, l'un vers le bas, l'autre vers le haut ; qu'est-ce à dire ? qu'il y a en eux un principe, une idée directrice qui, parmi tous les mouvements possibles, en actualise deux : le mouvement en haut et le mouvement en bas.

Quant aux êtres animés, nous savons que leur forme, c'est une âme (2), de telle sorte que, pour ces êtres, la nature est une âme individualisée dans un corps, ou, plus simplement, une âme tout court : la nature comprenant deux éléments, l'âme et, à un degré moindre, le corps ou la matière, et l'âme étant l'élément le plus important, il est légitime de désigner la φύσις par ce dernier élément, sans pour autant nier l'existence de l'autre.

Passons maintenant au monde supra-lunaire : comme nous nous sommes efforcé de l'établir à la suite du Philosophe, les sphères célestes, planétaires et ramenantes, les premières seules portant les différentes planètes, sont de véritables êtres vivants informés par des âmes qui ne sont autres que des moteurs immobiles. Dès lors, pour ces sphères, tout comme aussi pour la plus excentrique d'entre elles, le Premier Ciel uni substantiellement, selon nous, au Premier Moteur, la nature nous apparaît, là aussi, comme une âme individualisée dans un corps, ou, plus simplement, comme une âme. Mais il est à noter que dans

(1) *De Anima*, II, 1, 412 a, 13 :
Τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ' οὐκ ἔχει.

(2) *De An.*, II, 4, 415 b, 7 :
Aristote dit en effet que l'âme est la cause et le principe du corps vivant : Ἔστι δ' ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. On connaît d'ailleurs la fameuse définition de l'âme donnée par le Philosophe : l'âme est l'entéléchie (ou la forme) première d'un corps organique qui a la vie en puissance (*De An.*, II, 1, 412 a, 27... διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος).

un tel monde, la matière informée par ces âmes célestes est à l'abri de tout changement substantiel et accidentel et n'est matière que par analogie. Du coup, quand nous parlons de nature pour les êtres célestes, il ne faut pas oublier que c'est par analogie.

Une difficulté subsiste encore : quand Aristote déclare que Dieu et la Nature ne font rien en vain (1), que la Nature veut faire des corps différents à l'homme libre et à l'esclave (2), nous pourrions croire qu'il regarde la Nature comme une sorte de force universelle, ou plutôt, comme une âme du monde.

Non, et toute équivoque doit être nettement dissipée, Aristote n'a pas pu envisager l'existence d'une nature, âme du monde. Pourquoi ? Parce que, comme nous avons eu déjà l'occasion de l'expliquer (cf. p. 57 sqq), les sphères célestes et terrestre sont, pour le Philosophe, contiguës et non continues : elles sont distinctes les unes des autres, indépendantes, et réclament chacune un principe, une âme ; elles ne seraient susceptibles d'être informées par une seule âme que si, étant continues, elles n'existaient pas réellement et étaient fondues dans un seul tout, constituant une seule et même sphère : « Si Aristote admet une âme dans chaque sphère céleste, écrit Hamelin (*Syst. d'Arist.*, p. 300), il est certain qu'il ne saurait admettre une âme du monde qui circulerait de corps en corps, au lieu de résider immuablement en un corps déterminé. »

Mais pourquoi alors, dira-t-on, le Stagirite a-t-il parlé de la Nature comme d'une personne ? Cette manière de s'exprimer est fort naturelle : ne disons-nous pas nous-mêmes que l'Humanité souffre, par exemple ? Ce langage n'implique nullement la croyance à l'existence d'un Être qui subsisterait indépendamment des individus. Il en est sans aucun doute de même quand Aristote dit : la Nature.

(1) *De Cœlo*, I, 4 271 a, 33 :
Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

(2) *Politique*, I, 5, 1254 b, 27 :
βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων.

APPENDICES (suite).

Textes.

Nous réunissons, en appendice, les textes les plus importants touchant la théorie du Premier Moteur, afin que le lecteur ait ainsi une vue d'ensemble :

1) Dans la *Physique* et dans la *Métaphysique*, Aristote affirme que le Premier Moteur est immobile absolument (παντελῶς), c'est-à-dire, qu'il n'est pas mû même par accident :

'Si une chose est comprise parmi les immobiles qui sont moteurs tout en étant mus par accident, dit Aristote dans la *Physique*, elle ne peut produire un mouvement continu. Or, puisque nécessairement il faut que le mouvement soit continu, il doit exister un moteur premier qui soit immobile, même par accident, s'il est vrai, comme nous l'avons vu, qu'il doit y avoir dans les choses un mouvement indéfectible et immortel et que l'être demeure ce qu'il est en lui-même et dans le même lieu'. — Εἴ τί ἐστι τῶν ἀκινήτων μὲν κινούντων δέ, καὶ αὐτῶν κινουμένων κατὰ συμβεβηκός, ἀδύνατον συνεχῆ κίνησιν κινεῖν. Ὥστ' εἴπερ ἀνάγκη συνεχῶς εἶναι κίνησιν, εἶναί τι δεῖ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός, εἰ μέλλει, καθάπερ εἴπομεν, ἔσεσθαι ἐν τοῖς οὖσιν ἄπαυστός τις καὶ ἀθάνατος κίνησις, καὶ μένειν τὸ ὂν αὐτὸ ἐν αὑτῷ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ... (*Physique*, VIII, 6, 259 b, 20-26.

« Le Principe, le premier des êtres, dit encore Aristote dans la *Métaphysique*, est immobile : il l'est en soi (c'est-à-dire, considéré dans son essence), et par accident » — Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός... (*Métaph.*, Λ, 8, 1073 a, 23-25).

2) Le Premier Moteur est forme pure, selon Aristote : non seulement il n'est pas matière, mais il n'est même pas uni à la matière :

« Il faut de plus que de telles substances soient sans matière, car ce sont les substances sans matière qui doivent être éternelles, s'il y a quelque chose d'éternel au monde » — Ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. Ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴ πέρ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον... (*Métaph.*, Λ, 6, 1071 b, 20) :

« Ce qu'étudie la science première, dit Aristote, est à la fois séparé et immobile — ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα... (*Métaph.*, E, 1, 1026 a, 15).

3) Aristote identifie le Premier Moteur et le bien : le Πρῶτον Κινοῦν est le bien tout d'abord en lui-même et par lui-même, c'est-à-dire, considéré dans son essence, καθ' αὑτό ; et il l'est par l'ordre qu'il fait régner dans le monde :

' Il faut rechercher aussi de quelle manière la nature du Tout jouit du bien et de la perfection. En jouit-elle comme de quelque chose qui serait séparé et existerait par soi, ou comme de l'ordre (qui éclate dans le monde), ou encore, de l'une et l'autre manières, à la façon d'un corps d'armée ? pour une armée, en effet, le bien consiste dans le bon ordre et dans son général, et dans celui-ci plus que dans tout le reste, car ce n'est pas l'ordre qui fait le général, mais le général qui constitue l'ordre. Tout (dans l'univers) est ordonné de quelque manière, mais non d'une manière identique pour tous les êtres, poissons, volatiles, plantes. Les choses n'y sont point arrangées de façon que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre, mais elles sont en relation entre elles, et elles concourent à un résultat unique, tout comme dans une maison les personnes libres n'ont pas du tout la permission de faire ce que bon leur semble ; tout ce qui les regarde, ou du moins la plus grande partie, y est coordonné, tandis qu'il est loisible aux esclaves et aux animaux, qui coopèrent faiblement au bien commun, d'agir le plus souvent selon leur plaisir. — Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν ; ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα. Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. Πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηθέν, ἀλλ' ἔστι τι· πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται· ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν... (*Métaph.*, Λ, 10, début, 1075 a, 11-20).

4) Dans le *Traité du mouvement chez les animaux*, Aristote proclame l'irréductibilité de nature qui existe entre le moteur du ciel et du monde, le Πρῶτον Κινοῦν, et ce qui est mû :

' Une question pourrait être soulevée, dit-il : si quelque force meut le ciel entier, faut-il qu'elle soit immobile et ne doit-elle pas à la fois ni faire partie du ciel ni être dans le ciel ? D'une part, si cette force donne le mouvement au ciel tout en étant mue elle-même, il y a alors nécessité qu'elle meuve en s'appuyant sur quelque chose d'immobile qui ne fasse pas partie de ce qui meut. D'autre part, si le moteur du ciel est directement immobile, de cette façon il ne fera pas davantage partie de ce qui est mû '. — Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, ἆρ' εἴ τι κινεῖ τὸν ὅλον οὐρανόν, εἶναί τε δεῖ ἀκίνητον, καὶ τοῦτο μηθὲν εἶναι τοῦ οὐρανοῦ μόριον, μηδ' ἐν τῷ οὐρανῷ· εἴτε γὰρ αὐτὸ κινούμενον κινεῖ αὐτόν, ἀνάγκη τινὸς ἀκινήτου θιγγάνον κινεῖν, καὶ τοῦτο μηδὲν εἶναι μόριον τοῦ κινοῦντος· εἴτ' εὐθὺς ἀκίνητόν ἐστι τὸ κινοῦν, ὁμοίως οὐδὲν ἔσεσθαι τοῦ κινουμένου μόριον... (*De animalium motione*, 3, 699 a, 12-17).

5) Dans le *Traité de l'âme*, Aristote combat la théorie platonicienne qui identifie l'activité intellectuelle de l'Ame du monde et de l'âme humaine avec les révolutions célestes : il ne voit pas notamment comment, d'après cette théorie, le ciel est mû ; mais ses critiques s'adressent au système platonicien, elles n'infirment nullement une doctrine d'immanence divine :

' La cause en vertu de laquelle le ciel se meut circulairement reste obscure. Car ce n'est pas l'essence de son âme qui est la cause du mouvement circulaire, mais c'est par accident qu'elle se meut ainsi ; ce n'est pas non plus son corps qui constitue

cette cause, car ce serait, plutôt encore, son âme. On ne [nous] dit même pas qu'il est meilleur [qu'il en soit ainsi]. Et, cependant, il faudrait que la raison, pour laquelle Dieu doue l'âme du mouvement circulaire, fût qu'il est meilleur pour elle de se mouvoir que de rester en repos, et de se mouvoir de cette façon plutôt que d'une autre. — Ἄδηλος δὲ καὶ τοῦ κύκλῳ φέρεσθαι τὸν οὐρανὸν ἡ αἰτία · οὔτε γὰρ τῆς ψυχῆς ἡ οὐσία αἰτία τοῦ κύκλῳ φέρεσθαι, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς οὕτω κινεῖται, οὔτε τὸ σῶμα αἴτιον, ἀλλ' ἡ ψυχὴ μᾶλλον ἐκείνῳ. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὅτι βέλτιον λέγεται · καίτοι γ' ἐχρῆν διὰ τοῦτο τὸν θεὸν κύκλῳ ποιεῖν φέρεσθαι τὴν ψυχήν, ὅτι βέλτιον αὐτῇ τὸ κινεῖσθαι τοῦ μένειν. κινεῖσθαι δ' οὕτως ἢ ἄλλως... (*De Anima*, I, 3, 407 b, 5-12).

6) Dans le *Traité du ciel*, comme nous l'expliquons (p. 136 sq.), Aristote considère l'immortalité, l'immutabilité et l'éternité comme des attributs strictement divins : il approuve les Anciens qui attribuèrent à la Divinité le Premier Ciel, celui-ci étant le seul qui soit immortel et éternel :

'Aussi, il est bon de se persuader que les traditions anciennes et surtout celles de nos pères sont vraies, quand elles nous enseignent qu'il y a quelque chose d'immortel et de divin dans les choses qui possèdent le mouvement et qui le possèdent de telle manière que ce mouvement n'ait pas de limite et soit, au contraire, la limite de tout le reste... Parfaite en elle-même, la translation circulaire enveloppe les mouvements incomplets qui ont une limite et un point d'arrêt ; n'ayant en elle-même ni commencement ni fin, étant sans interruption durant un temps infini, elle constitue pour les autres mouvements la cause d'où ils tirent leur origine et d'où ils reçoivent leur cessation. Aussi, les Anciens ont-ils attribué aux dieux le ciel, le lieu supérieur, comme étant le seul qui soit éternel'. — Διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας... αὕτη ἡ κυκλοφορία τέλειος οὖσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ μὲν οὐδεμίαν οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτήν, ἀλλ' ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον

χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν. Τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον... (*De Cœlo*, II, 1, 284 a, 2...).

7) Il est un chapitre fort curieux et fort intéressant de la *Métaphysique*, le chapitre II du livre K : là, le Philosophe énumère toutes les difficultés que soulève l'existence d'une substance immobile séparée. Il se demande même en dehors de quelles substances sensibles il conviendrait de placer le Πρῶτον Κινοῦν, laissant ainsi la porte ouverte à l'hypothèse d'après laquelle le Premier Moteur serait uni immédiatement à certaines substances sensibles, celles qui sont éternelles et impérissables :

'Le point contesté est de savoir s'il faut admettre l'existence d'une substance séparée des choses sensibles et des choses d'ici-bas, ou bien, si ce ne sont pas plutôt celles-ci qui constituent seules la réalité et l'objet de la philosophie. Nous semblons, en effet, rechercher quelque autre substance, et le but que nous nous proposons consiste, dis-je, à examiner s'il n'existe pas quelque chose qui soit séparé et n'appartenant à aucune des choses sensibles. Et s'il y a quelque autre substance en dehors des choses sensibles, en dehors de quelles substances sensibles faut-il la placer ? — Καὶ γὰρ ὅλως ἀπορίαν ἔχει πότερον δεῖ τινὰ ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι χωριστὴν παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας καὶ τὰ δεῦρο, ἢ οὔ, ἀλλὰ ταῦτ' εἶναι τὰ ὄντα καὶ περὶ ταῦτα τὴν σοφίαν ὑπάρχειν. Ζητεῖν μὲν γὰρ ἐοίκαμεν ἄλλην τινά, καὶ τὸ προκείμενον τοῦτ' ἐστὶν ἡμῖν, λέγω δὲ τὸ ἰδεῖν εἴ τι χωριστὸν καθ' αὑτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον. Ἔτι δ' εἰ παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἔστι τις ἑτέρα οὐσία, παρὰ ποίας τῶν αἰσθητῶν δεῖ τιθέναι ταύτην εἶναι ;... (*Métaph.*, K, 2, 1060 a, 7-14).

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

I. ARISTOTE

ÉDITIONS GÉNÉRALES

Edition critique avec traduction latine. Paris. F. Didot. 1854-1874 (5 vol.).

Edition de Berlin. Aristotelis opera ed. Academia regia Borussica, Berlin, 1831-1870 (5 vol.).

ÉDITIONS SPÉCIALES avec commentaire.

De Anima :

F. A. Trendelenburg. Ienae, sumtibus Walzii. 1833. — G. Rodier. 2 vol. Paris. Leroux. 1900.

Ethica Nicomachea :

J. Burnet. The *Ethics* of Aristotle. Londres. Methuen. 1900.

G. Rodier. La morale d'Aristote. L. X. Paris. Delagrave. 1897.

A. Grant. The *Ethics* of Aristotle illustrated with essays and notes. 2 vol. 4e ed. Londres. Longmans. 1885.

Metaphysica :

W. D. Ross. Aristotle's *Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary. Oxford. 1924.

H. Bonitz. *Metaphysica* recogn. H. Bonitz. 2 vol. Bonnae. 1848-1849.

A. Schwegler. *Metaphysik* ; Text, Uebersetzung und Commentar mit Erläut. Tübingen. 1847-48.

ÉDITIONS SPÉCIALES sans commentaire.

De Anima :

G. Biehl. Aristotelis *de anima* libri III recogn. G. Biehl., ed. alt. curavit O. Apelt. Leipzig. Teubner. 1911.

De Cœlo :

C. Prantl (avec le *de gen. et corr.*). Leipzig. Teubner. 1881.

Ethica Nicomachea :

Fr. Susemihl. *Ethica Nicomachea* recogn. Fr. Susemihl. Leipzig. Teubner. 1880. — Editio altera curavit O. Apelt. 1903. — Editio tertia, 1912.

Metaphysica :

W. Christ. *Metaphysica* recogn. W. Christ. Leipzig. 1886.

Physica :

Fr. Susemihl. 3e ed. Leipzig. Teubner. 1912 (améliorant le texte établi par C. Prantl. Leipzig. Teubner. 1879).

Politica :

Fr. Susemihl. *Politica* tertium edidit Fr. Susemihl. Leipzig. Teubner. 1882.

Poetica :

G. Christ. *De arte poetica* liber recensuit G. Christ. Leipzig. Teubner. 1882.

TRADUCTIONS

A) *Générales* :

1) française. Barthélemy-Saint-Hilaire. 27 vol.

2) latine. F. Didot (cf. éd. générales).

B) *Spéciales* :

De Anima. G. Rodier, op. cit. avec commentaire.

Ethica Nicomachea. Traduction et commentaire. Paris. Beauchesne, 1929, L. I (J. Souilhé), L. II (G. Cruchon). Archives de Philosophie. vol. VII, cah. I.

Metaphysica. A. Pierron et C. Zevort. 2 vol. Paris. Ebrard et Joubert, 1840 (avec comm.). — G. Colle, L. I à III. Louvain et Paris. F. Alcan. 1912-1922 (avec comm.).

Physica. H. Carteron. I à IV. Paris. Les Belles Lettres (avec éd. crit.). 1926. — O. Hamelin. *Physique* II, Paris. F. Alcan. 1907 (avec comm.).

OUVRAGES SUR ARISTOTE

Alexandri Aphrodisiensis *De anima* cum mantissa, ed. I. Bruns. Berlin. 1887.

H. Bergson. *Quid Aristoteles de loco senserit*. Paris. F. Alcan. 1889.

G. Biehl. *Ueber den Begriff νοῦς bei Aristoteles*. Linz. 1864.

H. Bonitz. *Index Aristotelicus*. ed. Acad. reg. Borussica. Berlin. 1870.

E. Boutroux. *Etudes d'histoire de la philosophie*. Paris. F. Alcan. 1897. 1901 (2e éd.).

Chr. A. Brandis. *Ueber die Aristotelische Metaphysik*. 1ste Hälfte (Abhandlung der Akademie in Berlin. 1834, pp. 63-87).

Brentano. *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom* ΝΟΥΣ ΠΟΗΤΙΚΟΣ. Mainz. 1867.

H. Carteron. *La Notion de force dans le système d'Aristote*. Paris. J. Vrin. 1924.

A. Ed. Chaignet. *Essai sur la psychologie d'Aristote*. Paris. Hachette. 1883.

J. Chevalier. *La Notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*. Paris. F. Alcan. 1915. — *Aristote et St-Thomas d'Aquin ou l'idée de création*. Les Lettres. avril 1927 (p. 429-447).

J. Denis. *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*. Paris. A. Durand. 1856.

P. Duhem. *Le système du monde*. 5 volumes. T. I : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Paris. A. Hermann. 1913.

Th. Gomperz. *Les Penseurs de la Grèce*. t. III, trad. de Aug. Reymond. 1re et 2e éd. Lausanne, Payot et Cie. Paris. F. Alcan. 1910.

O. Hamelin. *Le système d'Aristote*. Paris. F. Alcan. 1920.

W. Jaeger. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin. Weidmann. 1912. — *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin. Weidmann. 1923.

J.-M. Lagrange. o. p. *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote d'après un livre récent*, revue thomiste. juillet-août 1926. t. IX. no 40 (p. 285 à 329).

Ch. Lévèque. *La Physique d'Aristote*. Paris. 1862. — *Le Premier Moteur et la Nature dans le système d'Aristote*. Paris. F. Didot. 1852.

P. Mandonnet. o. p. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au* XIIIe *siècle*. Louvain. Institut sup. de philosophie. 1911. 2e éd.

A. Mansion. *La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents*. revue néo-scolastique. août 1927 (p. 307-341) et novembre 1927 (p. 423-466).

S. Maurus. Aristotelis *opera omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata Sylvestro Mauro*. 4 tomes. Paris. P. Lethielleux (1885-1887).

L. Ollé-Laprune. *Essai sur la morale d'Aristote*. Paris. E. Belin. 1881.

J. Philoponi in Aristotelis *Physicorum* libros commentaria ed. H. Vitelli. Berlin. 1887-1888.

Cl. Piat. *Aristote*. Paris. F. Alcan. 1903.

F. Ravaisson. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. 2 vol. Paris. Joubert. 1837.

E. Renan. *Averroès et l'averroïsme*. Paris. A. Durand. 1852.

A. Rivaud. *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris. F. Alcan. 1906.

Ch. Renouvier. *Manuel de philosophie ancienne*. 2 tomes. Paris. Paulin. 1844. — *Philosophie analytique de l'histoire*. 4 tomes. t. I : les idées, les religions, les systèmes. Paris. E. Leroux. 1896.

L. Robin. *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris. La renaissance du livre. 1923.

Ant. Rondelet. *Exposition critique de la morale d'Aristote*. Paris. Joubert. 1847.

W. D. Ross. *Aristotle*. Londres. Methuen. 1923.

J. Simon. *Etudes sur la théodicée de Platon et d'Aristote*. Paris. Moquet. 1839.

Simplicii in Aristotelis *Physicorum* libros quattuor priores commentaria edidit H. Diels. Berlin. 1882-1895. — In libros Aristotelis *de Anima* commentaria ed. Hayduck. Berlin. 1882.

J. Themistius. *Paraphrases* Aristotelis librorum quae supersunt, ed. L. Spengel. Leipzig. Teubner. 1866 (2 vol.).

Théophraste. *Physicorum opinionum* fragmentum de sensibus ed. H. Diels (in *Doxogr. graec.* Berlin, 1879).

Waddington-Kastus. *De la Psychologie d'Aristote*. Paris. Joubert. 1848.

Ch. Werner. *Aristote et l'Idéalisme platonicien*. Paris. F. Alcan. 1910.

E. Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, IIe Theil, IIe Abtheilung. Leipzig. Reisland. 1879.

TABLE DES PRINCIPAUX TEXTES D'ARISTOTE [1]

N. B. — Les exposants renvoient aux notes qui figurent aux bas des pages.

Ame (Traité de l').

I

2, 405 a, 29 p. 134 [1]
3, 406 b, 25 p. 130 [1]
407 b, 5-12 p. 216
4, 408 a, 30-34 p. 60 [1]
408 b, 18 p. 185 [2]
22 p. 152 [1]
27 p. 37 [1]
30 p. 59 [2]

II

1, 412 a, 27 p. 211 [2]
b, 15 p. 200 [2]
413 a, 2-5 p. 117 [2]
2, 413 b, 10 p. 152 [2]
4, 415 b, 7 p. 211 [2]

III

4, 429 a, 10-20 p. 193 [1]
15-22 p. 31 [2]
21-24 p. 193 [2]
b, 30 p. 31 [2]
31 p. 194 [2]
5, 430 a, 15 p. 32 [2]
17 p. 32 [1]
22 p. 184 [1]
22-25 p. 35 [1]
7, 431 a, 16 p. 33 [0]
b. 2 p. 33 [0]
10, 433 a, 9 p. 118 [2]
27-29 p. 118 [1]

Analytiques (Secondes).

I, 2, 71 b, 9-12 p. 22 [3]
7, 75 a, 42 p. 204 [3]
30, 87 b, 19-23 p. 22 [1]

Ciel (Traité du).

I

2, 269 a, 30-32 p. 132 [2]
3, 269 b, 29-32 p. 106 [2]
270 a, 12-22 p. 93 [1]
22-25 p. 95 [1]
25-35 p. 96 [1]
b, 4-9 p. 137 [1]
4, 271 a, 33 p. 212 [1]
5, 271 b, 28 sqq p. 102 [3]
6, 273 b, 32 p. 148 [3]
8, 276 b, 4-10 p. 72 [1]
9, 278 b, 28-29 p. 68 [3]
30 p. 69 [1]
35 p. 69 [3]
279 a, 1-2 p. 69 [4]
3-4 p. 69 [5]
9 p. 70 [1]
18-22 p. 77 [1]
id. p. 121 [2]

(1) L'ordre suivi est le suivant : *Traité de l'âme, Secondes analytiques, Traité du Ciel, Ethique à Eudème, Ethique à Nicomaque, Traité de la génération et de la corruption, Grande Morale, Métaphysique, Météorologiques, Traité du mouvement chez les animaux, Des parties des animaux, Physique* et *Politique*.

II

1, 284 a, 2 — p. 216
id. — p. 136
3, 286 a, 8-12 — p. 132[1]
13-14 — p. 80[4]
20-21 — p. 80[4]
4, 286 b, 14-18 — p. 99[1]
287 a, 2-11 — p. 57[2]
15-19 — p. 100[1]
19-22 — p. 101[2]
32 — p. 58[1]
6, 288 a, 34 sqq — p. 167[1]
8, 289 b, 6-7 — p. 79[1]
27-29 — p. 80[1]
32-33 — p. 80[1]
290 a, 29 — p. 80[3]
12, 292 a, 22-24 — p. 114[2]
18-21 — p. 121[3]
b, 1-2 — p. 121[3]
31 — p. 133[3]

Éthique à Eudème.

I

4, 1215 a, 33 — p. 40[3]
7, 1217 a, 21 — p. 40[2]

II

1, 1219 b, 28-32 — p. 42[2]
1220 a, 8-11 — p. 43[2]
3, 1220 b, 29-35 — p. 47[4]

VII

15, 1249 b, 6-19 — p. 46[2]

Éthique à Nicomaque.

I

1, 1095 a, 5 — p. 48[3]
2, 1095 a, 17-19 — p. 39[1]
9, 1099 a, 31 — p. 41[2]
b, 1-7 — p. 41[2]
11, 1101 b, 1-5 — p. 38[2]
12, 1101 b, 23 — p. 50[2]
13, 1102 a, 26-33 — p. 42[1]
b, 28-31 — p. 42[1]
1103 a, 3-7 — p. 43[1]

II

6, 1107 a, 2 — p. 47[1]
8-14 — p. 47[3]

VI

2, 1139 a, 6-12 — p. 43[3]

IX

8, 1168 b, 34 — p. 51[2]

X

7, 1177 a, 12-18 — p. 44[1]
23 sqq — p. 46[1]
b, 30 — p. 51[1]
1178 a, 6 — p. 51[2]

Génération des animaux (Traité de la).

II

1, 731 b, 24 — p. 133[2]
3, 736 a, 32-35 — p. 186[4]
35-37 — p. 186[5]
b, 10-12 — p. 187[1]
15-17 — p. 187[2]
21-25 — p. 187[3]
27 — p. 186[2]
id. — p. 188[1]

Génération et corruption (Traité de la).

I

2, 317 a, 17-22 — p. 18[1]
3, 317 b, 1 — p. 19[1]
9 — p. 19[2]
12 — p. 19[3]
14-17 — p. 20[2]
4, 320 a, 2-4 — p. 90[1]
5, 320 b, 12-14 — p. 88[1]
16-17 — p. 88[1]
6, 322 b, 32 — p. 112[2]
323 a, 31 — p. 113[1]
32 — p. 113[2]
9, 327 a, 1 — p. 112[1]

II

11, 337 b, 35 — p. 24[1]
id. — p. 91[1]
338 a, 14 — p. 24[2]
b, 7 — p. 22[4]
8 — p. 25[2]
9-11 — p. 25[1]
16-18 — p. 26[2]

Grande Morale.

I

2, 1184 a, 16-18 — p. 40[1]
3, 1184 b, 2-6 — p. 41[1]
5, 1185 b, 5-8 — p. 43[2]
8, 1186 a, 29 — p. 48[1]

III

1, 1228 b, 2 — p. 48[2]

Métaphysique.

E

1, 1026 a, 15 — p. 214
id. — p. 84

Z

7, 1032 a, 17 — p. 85[1]
10, 1036 a, 9 — p. 110[2]
11, 1036 b, 32 — p. 110[2]

H

1, 1042 a, 27 — p. 86[2]
4, 1044 a, 32 — p. 29[1]

Θ

6, 1048 a, 32 — p. 86[1]
8, 1050 b, 20-24 — p. 98[3]

K

1, 1059 a, 30 — p. 204[2]
2, 1060 a, 7-14 — p. 217
id. — p. 137
3, 1061 a, 28 à b, 4 — p. 84[2]

Λ

3, 1070 a, 7 — p. 204[4]
6, 1071 b, 6-7 — p. 168[1]
12-14 — p. 83[2]
17-20 — p. 83[2]
20 — p. 214
id. — p. 167
7, 1072 b, 13-14 — p. 114[1]
20 — p. 151[5]
24 — p. 198[1]
26-28 — p. 126[1]
1073 a, 5-11 — p. 169[1]
8, 1073 a, 23-25 — p. 213
id. — p. 61
28-38 — p. 171[1]
b, 1-3 — p. 171[1]
32-38 — p. 79[0]
1074 a, 30 — p. 133[4]
31-38 — p. 176[1]
9, 1074 b, 17 — p. 150[1]
22 — p. 151[1]
25-27 — p. 151[2]
32 — p. 151[3]
id. — p. 28[2]
33 — p. 50[1]
id. — p. 28[3]
10, 1075 a, 11-20 — p. 214
id. — p. 125

Météorologiques.

I

3, 339 b, 25 — p. 132[2]

Mouvement chez les animaux (Traité du).

1, 698 a, 16-17 — p. 119[1]
b, 1-4 — p. 119[3]
2, 698 b, 15-18 — p. 119[4]
3, 699 a, 12-17 — p. 215
id. — p. 127

Parties (Des) des animaux.

I

3, 643 a, 24 — p. 110[1]
5, 644 b, 22 — p. 134[3]

Physique.

I

7, 191 a, 8-9 p. 88 [2]
11-13 p. 88 [2]
8, 191 b, 13-16 p. 20 [1]

II

1, 192 b, 20-23 p. 200 [1]
23-28 p. 205 [1]
193 a, 12 p. 209 [1]
28 p. 207 [1]
b, 1-12 p. 207 [1]
2, 194 a, 35 p. 5 [1]
4, 196 a, 33 p. 133 [1]
8, 199 a, 15 p. 206 [1]

III

2, 202 a, 4 p. 202 [1]
5-7 p. 112 [1]

IV

2, 209 a, 31-33 p. 62 [2]
b, 1-5 p. 62 [3]
22 p. 63 [1]
28 p. 64 [1]
4, 212 a, 5 p. 65 [2]
14 p. 64 [3]
19 p. 65 [2]
20 p. 64 [4]
5, 212 a, 31-33 p. 66 [1]
32-35 p. 66 [2]
b, 7-8 p. 73 [1]
11-14 p. 73 [1]
14-17 p. 70 [2]
20-22 p. 70 [2]
7, 213 b, 31 p. 146 [1]
214 a, 24 p. 146 [2]
b, 1 p. 146 [4]
8, 214 b, 32 p. 148 [1]
215 a, 1-3 p. 147 [2]
25-29 p. 148 [2]
b, 21 p. 149 [2]

V

3, 227 a, 10-15 p. 57 [1]

VIII

1, 254 b, 7-14 p. 140 [1]
23 p. 140 [5]
255 a, 6 p. 140 [3]
255 a, 12 p. 141 [3]
5, 256 a, 18 p. 143 [1]
32 p. 243 [2]
257 b, 12 p. 143 [4]
22 p. 143 [4]
6, 259 a, 8-9 p. 165 [2]
20 p. 166 [1]
b, 18-20 p. 60 [1]
14-19 p. 172 [2]
20-22 p. 172 [2]
20-26 p. 213
22-24 p. 166 [2]
7, 260 a, 23 p. 153 [1]
30-32 p. 154 [2]
b, 12 p. 155 [2]
17 p. 153 [2]
19-29 p. 154 [1]
261 a, 8 p. 156 [1]
11 p. 155 [3]
31-33 p. 156 [2]
b, 1-4 p. 156 [4]
8, 262 a, 1 p. 158 [1]
19-21 p. 159 [1]
b, 31-36 p. 158 [2]
264 a, 16 p. 159 [2]
28-32 p. 160 [1]
b, 10-14 p. 160 [2]

Politique.

I

5, 1254 b, 27 p. 212 [2]

CORRECTIONS

Page 6, l. 13, *au lieu de* : biens passibles, *lire* : biens possibles.
— 7, n. 2, l. 3, *au lieu de* : αἴσχρος, *lire* : αἶσχος.
— 10, n. 0, l. 13, *au lieu de* : ἐν | ** | τῶν, *lire* : ἐκ | ** | τῶν.
— 11, n. 2, l. 3, *au lieu de* : hœlfte, *lire* : hälfte.
— 22, l. 22, *au lieu de* : on ne peut attribuer, *lire* : on peut attribuer.
— 32, n. 3, l. 5 et 6, *au lieu de* : tout du long, *lire* : tout au long.
— 36, n. 1, l. 1, *au lieu de* : V, II, p. 180, 20, *lire* : p. 186, 20.
— id. l. 3, *au lieu de* : ἐαλώκαμεν, *lire* : ἑαλώκαμεν.
— id. l. 4, *au lieu de* : ἔστιν παθημα, *lire* : ἔστιν ἐκείνου πάθημα.
— 39, n. 2, l. 11, *au lieu de* : eudenia, *lire* : eudemia.
— 40, n. 0, l. 2, *au lieu de* : Ἠθικα μεγαλά, *lire* : Ἠθικὰ μεγάλα.
— 44, n. 1, l. 5, *au lieu de* : καὶ αὐτὸ, *lire* : καὶ αὐτὸ.
— 47, l. 9, *au lieu de* : ethique, *lire* : éthique.
— id. l. 10, *au lieu de* : τό, *lire* : τὸ.
— 50, l. 2 et 3, *au lieu de* : Λ, 7, 1072 b, 24, *lire* : Λ, 7, 1072 a, 30.
— 76, n. 1, l. 11, *au lieu de* : ἐν τόπῳ, *lire* : ἐν τόπῳ.
— 78, n. 1, l. 1, *au lieu de* : Δέδειχε γὰρ, *lire* : Δέδειχε γάρ.
— 81, l. 16, *au lieu de* : ἀνελιττούσαι σφαίραι, *lire* : ἀνελίττουσαι σφαῖραι.
— 86, n. 2, l. 2, *au lieu de* : μὴ τι, *lire* : μή τι.
— 89, n. 1, l. 3, supprimer le point après bestimmten.
— 110, n. 2, l. 3, *au lieu de* : καὶ ὅση, *lire* : καὶ ὅση.
— 112, n. 1, l. 2, *au lieu de* : ποιεὶ, *lire* : ποιεῖ.
— 119, n. 4, l. 2 et 3, deux virgules à baisser.
— 163, l. 2, *au lieu de* : ἀνελιττούσαι σφαίραι, *lire* : ἀνελίττουσαι σφαῖραι.
— 207, n. 1, l. 1, *au lieu de* : 123 b, 12, *lire* : 193 b, 12.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Introduction. 1

CHAPITRE PREMIER

La période de jeunesse relativement platonisante. 5

Durant cette période, Aristote platonise encore dans une large mesure : l'*Eudème*, dialogue sur l'immortalité de l'âme, nous montre un Aristote fidèle à l'enseignement du *Phédon* touchant les destinées de l'âme humaine (p. 5-9), mais dans le *Dialogue sur la philosophie* (Περὶ φιλοσοφίας), il est déjà plus lui-même, rejetant, ou, du moins, critiquant fortement la théorie des Idées (p. 14). Nous pouvons conjecturer que, dès cette période, il n'admet plus l'existence du Démiurge (p. 14-15).

CHAPITRE II

LA PÉRIODE IMMANENTISTE

Première partie : **Étude des principes aristotéliciens.** 16

Certains d'entre eux semblent conduire logiquement le Philosophe à une doctrine d'immanence divine, d'après laquelle le Premier Moteur aurait un corps.

Cependant le **principe de l'éternité de la matière,** c'est-à-dire, l'absence de l'idée de création (p. 17 à 21) peut laisser la porte ouverte à un système autre que l'immanentisme, car Aristote ne nie pas, mais, ce qui est bien

différent, ignore complètement l'idée de création. — Par contre, le **principe de la connaissance** (p. 21 à 30) et le **principe des destinées de l'âme humaine** (p. 30 à 39), le vouent logiquement à une doctrine d'immanence, parce qu'ils méconnaissent radicalement l'individu : Aristote, en effet, exclut l'individu de la science et, selon lui, Dieu lui-même ne le connaît pas (p. 28), de telle sorte que l'individu n'est intelligible pour personne et devient irréel : seul Dieu est réel (p. 39). De plus, l'individu est encore méconnu, parce qu'Aristote lui refuse toute immortalité personnelle et substantielle (p. 30 à 39). — Quant au **principe de la morale** (p. 39 à 53), d'après lequel la véritable sagesse consiste dans la contemplation, il n'implique pas une doctrine d'immanence (p. 52 à 53).

CHAPITRE II (suite)

Deuxième partie : **Examen des textes.** . . 56

§ 1. **De la contiguité des sphères célestes** (p. 56 à 59) : les différentes sphères, étant contiguës ou en contact, et non continues, ne peuvent pas être informées par une seule âme : nous devons donc rejeter cette forme d'immanentisme, d'après lequel le Premier Moteur serait l'âme du monde tout entier. Le seul immanentisme qui reste possible est celui d'après lequel le Πρῶτον Κινοῦν aurait comme corps le Premier Ciel seulement et serait uni médiatement ou indirectement aux sphères célestes et terrestre autres que le Premier Ciel. — § 2. **De l'immobilité du Premier Moteur** (p. 59 à 83) : le Premier Moteur est immobile absolument, car il n'est même pas mû par accident (p. 61). Mais, âme du Premier Ciel, le Premier Moteur n'est pas mû par accident : ne se trouvant pas dans un lieu (p. 67 à 70), la dernière sphère ne se déplace pas (p. 70). Quant à l'union médiate du Premier Moteur aux sphères autres que le Premier Ciel, elle ne conditionne pas non plus un mouvement accidentel du Πρῶτον Κινοῦν (p. 78 à 83) ; exposé astronomique (ibid.). — § 3. **De l'immatérialité du Premier Moteur** (p. 83 à 111) : le Premier Moteur n'est pas matière et, qui plus est, il n'est même pas uni à la matière ; il est forme pure (p. 83). Mais il reste forme pure même en étant uni au Premier

Ciel, car celui-ci est incapable de le restreindre et de le limiter, étant à l'abri de tout changement accidentel et substantiel (p. 93 à 98), excluant, par suite, toute virtualité (p. 98), étant parfaitement déterminé (p. 99 à 104), et ne comportant aucune contingence (p. 104 à 105). Le Premier Ciel n'est matière que par analogie : il est, par suite, incapable de limiter le Premier Moteur. — § 4. **De la manière dont le Premier Moteur meut le monde** (p. 111 à 122) : âme de la dernière sphère, il la meut, conformément à la doctrine d'Aristote, à titre de cause finale, à la manière d'une âme, sans être mû lui-même. — § 5. **De la simplicité du Premier Moteur** (p. 122 à 124) : il exclut toute division et toute union à la matière. Cette thèse se vérifie dans l'hypothèse immanentiste. — § 6. **Interprétation classique et interprétation immanentiste de la théorie du Premier Moteur** (p. 124 à 132) : la thèse immanentiste est fort vraisemblable (p. 125) ; examen de quelques difficultés (p. 125 sqq.). — § 7. **Du caractère divin du Premier Ciel** (p. 132 à 138).

CHAPITRE III

Exposé de l'interprétation immanentiste de la théorie du Premier Moteur. 139

Tout ce qui se meut est mû par un autre (p. 139 à 142), mais, dans la série des moteurs et des mobiles, il faut s'arrêter à un premier terme, moteur absolument immobile ou, du moins, se mouvant lui-même (p. 142 et 143). Cette dernière hypothèse doit être écartée : le premier terme de la série n'est même pas mû par lui-même ; il est absolument immobile (p. 144). En présence des principaux caractères du Premier Moteur : immutabilité, immobilité absolue, immatérialité, les partisans de la thèse classique admettent que le Πρῶτον Κινοῦν est séparé du monde, mais l'examen des textes a montré que ces caractères ne s'opposent pas à une doctrine d'immanence divine, d'après laquelle le Premier Moteur serait l'âme du Premier Ciel et serait uni médiatement ou indirectement aux autres sphères célestes (p. 145). — Constituant l'âme de la dernière sphère, le Premier Moteur ne peut pas être uni immédiatement aux autres sphères célestes, car celles-ci sont contiguës et

non continues (p. 145) : le seul mode d'union possible est celui d'une union médiate, celui qui existe entre un moteur et un mobile qui lui est extérieur (ibid.) ; et, si Aristote postule l'existence d'une contiguité entre les sphères célestes, c'est à cause de sa théorie du vide (p. 145 à 150) : rejetant l'existence du vide, il est naturellement amené à penser que tout est plein entre les sphères et que celles-ci se touchent. — Le Premier Moteur n'est pas une abstraction : il est essentiellement actif et possède l'activité la plus haute, la pensée : il se pense, et, ce faisant, il s'aime (p. 150 à 152). Et, du fait de son union à un corps, il transmet son immobile actuation qui est la connaissance et l'amour de lui-même à ce corps où cette actuation devient un mouvement conforme à la nature et à la perfection de ce corps, c'est-à-dire, un mouvement de rotation (ibid.). — Celle-ci est, en effet, avec la translation circulaire, le seul mouvement que puisse communiquer le Πρῶτον Κινοῦν (p. 153 à 161), car elle est première (p. 153 à 156) et, de plus, continue, donc éternelle (p. 161), à la différence des translations rectiligne et mixte qui excluant toute continuité et qui, par suite, ne peuvent être éternelles (p. 157 à 160).

CHAPITRE IV

Dernière étape de l'évolution de la pensée aristotélicienne : la pluralité des moteurs immobiles. — Cette pluralité et la théorie du Νοῦς. 165

Peu à peu, et *Phys.* VIII, 6, 258 b, 10 ; 259 a, 6-9, *Métaph.* Λ, 6, 1071 b, 20, *Métaph.* Λ, 8, 1073 a, 28 constitueraient les étapes de cette lente évolution (p. 165 à 171), peu à peu Aristote aurait admis, implicitement d'abord, puis explicitement, une pluralité de moteurs immobiles, âmes des différentes sphères célestes : ces moteurs, qui possèdent les mêmes attributs que le Πρῶτον Κινοῦν (p. 171 à 174), sont cependant d'espèces différentes et hiérarchisés (p. 175 à 177), car, n'ayant pas de matière ou, du moins, ayant une matière qui n'est pas susceptible de le répéter, le Premier Moteur ne peut pas être multiplié en plusieurs exemplaires (ibid.). — Examen des principales solutions apportées à la doctrine des moteurs immobiles (p. 177 à 180) : sans l'hypothèse d'une évolution dans la pensée aris-

totélicienne, le problème devient insoluble (p. 180) ; il faut donner raison à W. JAEGER (ibid.) : le chapitre 8 du livre Λ de la *Métaphysique* constitue la dernière étape de l'évolution de la pensée aristotélicienne (p. 181 et 183).

L'intellect actif, selon Aristote, est essentiellement acte et pense toujours (p. 184) ; il est impassible, sans mélange, indestructible, immortel, éternel ; il pense sans organe (p. 185 et 186) ; de plus, il vient du dehors (θύραθεν), c'est-à-dire, préexiste au corps (p. 186 sqq). Examen des solutions apportées au θύραθεν (p. 188 à 191) : il faut donner raison à Alexandre d'Aphrodise : il est question d'une réelle préexistence (ibid.). — Quant à l'intellect passif, si lui aussi est impassible, sans mélange, c'est dans des sens tout différents (p. 192 à 196). — Possédant les mêmes attributs que les moteurs célestes, le νοῦς ποιητικός leur serait identique : telle est la solution d'Averroès (p. 197 à 198).

APPENDICES

I. La notion de φύσις aristotélicienne. 200

La nature est un principe interne et immanent de mouvement ou de repos ; elle est un attribut essentiel et non accidentel (p. 200 à 203), et c'est par ce caractère d'immanence qu'elle se distingue de l'art (p. 204 sqq). Principe interne de mouvement, la nature est surtout la forme et aussi, à un degré moindre, la matière (p. 206 à 210). — Dans le monde sublunaire, la nature est l'âme des êtres animés ; dans le monde supra-lunaire, elle est aussi une âme (moteur céleste), individualisée dans une matière par analogie (p. 211 et 212). Aristote n'a pu admettre l'existence d'une âme du monde parce que les sphères célestes sont simplement contiguës (p. 212).

II. Textes. 213
Index bibliographique. 218
Table des principaux textes d'Aristote. . . . 223
Corrections. 227
Table des matières. 228

VU

Le Doyen
de la Faculté des Lettres de Clermont,
AUG. AUDOLLENT.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER.
Clermont-Ferrand, le 20 janvier 1930.
Le Recteur de l'Académie,
A. LIRONDELLE.

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

COLUMBIA UNIVERSITY
0032142048

88A.51 DMS
Lugnier
La théorie du [illegible]

88A.51 DMS

11359382

MAR 1 1932